

تَوْحِيدَ الْكَوْنِيَّاتِ

كِتَابُ

الْإِسْلَامِ وَالْإِسْوَاقِيَّةِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مكتبة
الشيخ
الشيخ



كتبا

الحِصَّةُ لِأَلِلَّاهُوتَيْنِ

١٣٤٥ هـ

كتاب

الحكمة اللاهوتية

للقديس توما الأكويني الأستاذ الملاكسي

ترجمته

المجلد الثاني

ترجمته من اللاتينية الى العربية القدير الى ربه تعالى

المحوري بولس عوار

مدرس اليان في مدرسة الحكمة المارونية سابقاً

وكاتب اسرار القضاة الرسولية في سورية حالياً

عفي عنه

مطبوع في المطبعة الكاثوليكية في بيروت سنة ١٩٩٩

Nihil obstat
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
† fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriæ.

لا مانع
† الاخ كودنسيوس اسقف كليسا

ليطبع
† الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونية
التائب الرسولي والقاعد الرسولي على سورية

حقوق الطبع عائدة الى المترجم

vere pergas : atque in cele-
stium munerum auspiciis
Apostolicam benedictionem
tibi, dilecte fili, peramanter
impertimus.

Datum Romae apud S.
Petrum, die XXV. Octobris
An. MDCCCLXXXVII, Pontifi-
catus Nostri Decimo.

LEO PP. XIII

Roma 30 Sept. 1887.
S. Congregazione di Propagan-
da per gli affari orientali.
Nº. 1

Al Reverendo Signore D. Paolo Anan
Segretario di Monsig. Delegato
Apostolico della Siria.

Reverendo Signore

Col suo foglio del 18 Giugno
la S. V. si compiaceva inviarmi
in dono un esemplare del 4º
volume della traduzione araba
della Somma Teologica di S.
Tommaso. Sebbene tardi pel
concorso di straordinario cir-
costanze, però la ringrazio della
pregevole offerta, mentre mi

الرسالة بوليك تعزية وقوة قلب حتى
تتج بشاطر العمل الذي بدأت فيه
وعزونا للنعم السماوية نتخك من صميم
الغفواد ايها الابن الحبيب البركة الرسولية

أعطى في رومية بقرب اتقدس بطرس
في ٢٥ تشرين الاول سنة ١٨٨٧ وفي
السنة العاشرة لحبريتنا البابا
لاون الثالث عشر

رومية في ٣٠ ايلول سنة ١٨٨٧
مجمع انتشار الايمان المقدس
للهاء الشرقية

عد ١

الى حضرة الاب جليلي الخوري بولس عواد
كاتب اسرار القاعد الرسولي في سورية المحترم
حضرة الاب المحترم

ان حضرتكم قد تكرمتم بتقديمها لي
مع تحريرها المؤرخ في ١٨ حزيران نسخة
من الجلد الاول من الترجمة العربية
لكتاب الخلاصة اللاهوتية تأليف
القدّيس توما الاكوييني . على اني وان

congratulo seen Lei di aver già
osseguito una considerevole
parte del difficile lavoro. Il la-
voro poi, con cui, secondo mi
assicurava Mgr. Delegato A-
postolico, è stata accolta l'o-
pera in tutta la Siria, mi confor-
ma nel credere che la versione
sia degna sotto ogni rapporto
del testo. Voglia Ella adunque
perseguire strenuamente l'im-
presa così bene cominciata e
rendendosi benemerito dell'O-
riente col diffondervi le sublimi
dottrine dell'Aquinate, acqui-
sterà sempre maggiori titoli
alla considerazione, alla bene-
volenza e all'appoggio di questa
S. Congregazione.

Pregando il Signore perché
Le accordi i lumi e la lena all'
uopo necessari, di tutto cuore
me Le offro.

Al piacere di V. S.
Giovanni Card. Simonai,
Prefetto.

S. Cretoni,
Segretario.

تأخرت بسبب زاكم ظروف غير عادية
اشكر لان حضرتكم على هذه التقديمه
الثمينه واهتمكم على انجازكم جزءاً مهماً من
هذا المشروع الصعب. وما صادفني هذا
العمل من حسن القبول والاعتبار في
جميع أنحاء سورية على ما حققته في سيادة
القاصد الرسولي يوطد يقيني بان الترجمة
لائقة بالاصل من جميع الوجوه. فالرجو
إذا من همة حضرتكم ان تتابعوا بنشاط
وشجاعة هذا المشروع الجليل الذي احسنتم
جداً ابتداءه. وهكذا بفضلكم على
الشرق بنشركم فيه تعاليم المعلم الاكوثي
السامية تكتسبون دائماً اعظم استحقاق
لاعتبار وانعطاف ومساعدة هذا المجمع
المقدس. واذ اسأل الله ان يؤثركم الانوار
والقوة اللازمة لذلك اقدم ذاتي لخدمة
حضرتكم

يوحنا
الكردينال سبيوني
رئيس مجمع انث والايمان
المقدس

سيرا فيم كريتوني
كاتب الاسرار

البركة الرسولية تشمل حفرة ولدنا الحوري بولس عواد
كاتب اسرار القصادة الرسولية المحترم

غلب وفور الاشواق الى مشاهدتكم على كل خير وصلت لنا نسخة المجلد الاول
من الخلاصة اللاهوتية التي عنيتم بترجمتها الى العربية ونشرها مطبوعة في هذه
الديار الشرقية فسرنا بها علماً منا بما يترتب على نشر التعاليم التوماوية من الفوائد
الجليلة والمنافع الجزيلة في جنب العلم الصحيح ولا شك ان هذه الترجمة ستحل
محل القبول والاستحسان عند عموم ابناء الدين الكاثوليكي في هذه الديار لما وراءها
من وفرة الفائدة الدينية والعلمية وتوجب لكم جزيل الشكر . وعليه فاننا نحث حضرتكم
على مواصلة هذه الترجمة تمة للفائدة المقصودة سائلين لكم من لدنه تعالى حسن
الاجر ووافر الثواب وعربوناً لذلك فنحن حضرتكم البركة الرسولية ثانياً
الحقير

في ١٦ تموز سنة ١٨٨٧

بولس بطرس
البطريرك الانطاكي

الحفزة ولدنا العزيز الطوري بولس عواد
كاتب اسرار القصادة الرسولية المحترم
السلام والبركة الرسولية

انحنتمونا بنسخة من المجلد الاول من الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الاكوييني
الذي نقلتموه من اللاتينية الى العربية ببراكم المسأل فكانت لدينا اجمل هدية
واغلى تحفة نذكركم بها اطيب ذكر ونشكركم عليها وفي شكر . اشاء الله فقد سرّحنا
فيها طرف الطرف واجلنا في فصولها وابوابها طائر الفكر فوجدناها بالحق بتيمة في
جنبها توجب لحضرتكم ثناء ابناء العربية وتلبسكم ثوب المدح من الامة

كاثوليكية ولا ريب في ان عملكم هذا الخيري سيصيب الغرض المقصود من
حضرتكم فيزجج عن العقول والالاب ستر الكفر المصري ويمزق جلايب
الفساد الديني ان شاء الله المنسدة في هاته الايام على آفاق شرقنا العزيز واذن سأل
الله ان يأخذ بيدكم في اتمام المجلد الثاني ويؤهلكم الى اتحاف وطنكم بالوف من
مثل هذا المؤلف النافع نكرر على حضرتكم عربوناً للتوفيق والتجاح بركتنا الرسولية
مراراً في ١٢ تشرين الثاني سنة ١٨٨٧ غريغوريوس

البطريرك الانطاكي والاسكندري

والاورشليمي الخ

بطريركية السريان الانطاكية

من حلب الى بيروت في ١٩ تشرين الثاني سنة ١٨٨٧

الى جناب الاب العالم الفاضل العامل الخوري بولس عواد

الجزيل الاحترام

البركة الرسولية والسلام بالرب

اما بعد فقد تلقينا بغاية الارتياح والمسرّة الكتاب النفيس الذائع الاسم والوصف
خزانة العلم وخضم الخفائق مورد علماء بيعة الله ومشكاة المستهدين في سبيل الحق
والصواب كذب الخلاصة اللاهوتية لامام الالهوتيين ودهقان الكتاب الكنسيين
اتقديس توماس الاكوينى الاستاذ الملكي من ربي هدف الحق فاصاب واستدر
سحاب الصواب فصاب الجامع بين انجاز العبارة وبلاغة الدلالة بما ادهش الافهام
وحير الالاب حتى غدا كتاباً اذا لحظته العين رأت زهرات العلم الزاهر واذا
تفحصه الخاطر جنى منه ثمرات الحق الباهر الموجز الالفاه المستغرق الاغراض
الموصل للسدد الضام شتات المسائل المتفرقة الخاوي بالادلة الساطعة والمجيب

الدائمة ما كان في الاحقاب الحالية ولا يزال في الازمان الحاضرة والغابرة مجتازاً قوياً
يكفي المناضل في ميدان الحق والدين مؤونة العدد والاسلحة كتبت الحضم والخامه
فله در هذا القديس الجليل والعلامة الكبير فانه درأ شبهات الغواية وهدى بنور
علمه من نكب عن طريق الدراية اذ اخترق بعقله الناقب وذكائه المتوقد الملاكي
الازمان الآتية بعده فاستدرك الاعترافات المسنفة والآراء المؤهه المنزقة
واختلاقات الكفرة وصوب نيباسهم التفتيد والتفيل ففضحها وصدع بطلها وكشف
عن منها وجلا الحق جلاء لم يبق بعده من شبهة وحسناً تجلة واعظاماً لقدّر هذا
التأليف المفريد المثال رأي سيدنا البابا لاون الثالث عشر الكلي القداسة المالك
سعيداً فانه ادام الله ما زال مذكّراً في دست الخلافة البطرسية بحث اساتذة
المدارس على تحدي القديس توما والسلوك في مناجاه علماً منه ان تعليم الطريقة
المثلى والمنهاج الاقوم لادراك حقائق ايماننا تقدس واستيعابها استيعاباً لا تقف امامه
شبهة اشكال ولا مظنة ابهام وقد كما تنوق من صميم القواد ان نرى هذا التأليف
الخطير منقولاً الى لغتنا العربية ليكون سلاحاً بأيدي الكهنة الشرقيين يقرعون
به ارباب الكفر والتعطيل الذين دبّ عقاربهم في مهاد شرقنا فجعلوا ينصبون
الحبائل لاقتناص المؤمنين انعاج الودعة الى ان قبض الله وجدان هذه المصالة
وقضاء هذه الامنية اذ دعا همتك لاصطناع هذا المعروف الى اهل وطنك وبني
جلدتك الشرقيين فسميت ونعم المسعى باستخراج التأليف المنوّ به الى اللغة العامة
في هذه الامصار فاحمدنا جهذك ورأينا في عملك المبرور اصاله الرأي والنظنة
ورافقنا رأينا في كتابك المستخرج اذ تصفحناه من ضبط الاستخراج واتقاه
الانفاظ وجزالة التعبير وحسن السبك واحكام الرصف ذلك ما جعله خليقاً يزيد
الاستبصار والاحتفاء يسوق اليك الفخر والثناء فهو بلا ريب مأثرة يذكرها الشرقيون
على نزالي السنين والاحقاب مغترفين من عباب بحرها الزخار درر الزوائد النفائس

وعليه فاننا نستحسنها ونثني على غيرتك داعين ان الله في تبيدك لانجاز استخراج
التأليف عن آخره ونحث رعايانا اقليدساً وعواماً على اقتناء هذا التأليف اذ ان
فيه قوةً لابصارهم وترويحاً لعقولهم فلا زالت الالسن بالثناء عليك ناطقة
والشهادات لك بالفضل متواترة متناسقة . هذا ودليلاً على شكرنا لك نكرر
تقديم عواطف حبنا ونفعك بركت البطور كية سائلين حسن ثوابك وتسديد
اعمالك وحفظك بحوله تعالى ومَنِّهِ اغناطيوس جرجس شلمة

بطريرك السريان

الانطاكي



باب في الملائكة

المبحث المتمم خمسين

في جوهر الملائكة مطلقاً - وفيه خمسة فصول

من بعد ذلك يجب النظر في تمايز الخليقة الجسدية وروحانية وأولاً في الخليقة الروحية المحضة التي تسمى في الكتاب المقدس ملاكاً تم في الخليقة الجسدية المحضة ثم في الخليقة المركبة من جزء جسدي وجزء روحاني وهو الانسان. اما الملائكة فنسبوا في ما يتعلق بجوهرهم. وثانياً في ما يتعلق بعقلهم. وثالثاً في ما يتعلق بأرادتهم. ورابعاً في ما يتعلق بمخلوقهم. اما جوهرهم فنسبوا فيه مطلقاً وبالنسبة الى الجسديات والبحث فيه مطلقاً يدور على خمس مسائل - اهل يوجد خليفة روحانية محضة وبجدة عن الجسم بالكلية - ٢ في ان الملاك على تقدير كونه كذلك هل هو مركب من مادة وصورة - ٣ في كثرة الملائكة - ٤ في تمايزهم - ٥ في خلودهم اي عدم فناءهم

الفصل الاول

هل الملاك مجرد عن الجسم بالكلية

يُخطئ اني الاول بان يقال: يظهر ان الملائكة ليس مجرداً عن الجسم بالكلية لان ما كان مجرداً عن الجسم بالنظر اليه فقط لا بالنظر الى الله فليس مجرداً عن الجسم مطلقاً وقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٣ «يقال ان الملائكة مجردة عن الجسم وعن المادة بالنسبة اليها واما بالنسبة الى الله فهو جسي ومادي» فاذا ليس مجرداً عن الجسم مطلقاً

٢ وايضاً ليس يتحرك الا الجسم كما اثبتته ارسطو في الطبعيات ك ٢ م ٣٢ وقد قال الدمشقي في الموضع المتقدم ذكره ان الملائكة جوهر عقلي متحرك على الدوام فهو اذن جوهر جسي

٣ وايضاً قال امبروسوس في كتاب الروح القدس اب ٦ «كل خليفة في محصورة في حدود معينة من طبيعتها» والانحصار خاص بالاجسام فاذا كل خليفة

فهي جسمية والملائكة من مخلوقات الله كما يتضح من قوله في مز ١٤٨: ٣٠ «سبحوا الرب يا جميع ملائكته» ثم قوله بعد ذلك «فانه هو قال فكُوت وهو أمر خُبت» فاللائكة اذن جسميون

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٠٣: ٤ «الصانع ملائكته ارواحاً»
 واجواب ان يقال لا بد من اثبات مخلوقات مجردة عن الجسم لان المقصود بالخصوص من الله في المخلوقات هو الخير القائم بالتشبه بالله . وتشبه المعلوم بالعلّة يعتبر تمام متى ماثل المعلول العلة في ما به تُصدر العلة المعلول كما يُصدرُ الحارُّ حارّاً والله يصدر الخليفة بالعقل والارادة كما اسلفنا في م١٤ ف٨ ومب ١٩ ف٤
 فاذا لا بد لجمال العالم من وجود مخلوقات عقلية . والتعقل يستحيل ان يكون فعل جسم اَوْ قوة جسمية لان كل جسم فهو محدود الى ما يشخصه من عوارض المكان والزمان . فاذا لا بد لجمال العالم من اثبات خليفة مجردة عن الجسم والمتقدمون لجعلهم قوة التعقل ولعدم تمييزهم بين الحس والعقل لم يعتبروا في العالم شيئاً سوى ما امكن ادراكه بالحس والوهم . ولانه ليس يتمثل في الوهم الا الجسم صاروا الى انه ليس وراء الجسم موجود كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك٤ م ٥٢ و٥٧ ومن هذا نشأت بدعة الصديقين نقاة الارواح . على ان كون لعقل اعلى من الحس يدل على ان من اللائق وجود بعض اشياء مجردة عن الجسم لا تدرك الا بالعقل فقط اذا اُجب على الاول بان الجواهر المجردة عن الجسم واسطة بين الله والمخلوقات الجسمية والواسطة اذا اعتبرت بالنسبة الى احد الطرفين ضبر انها الطرف الآخر كما ان القاتر اذا اعتبر بالنسبة الى الحار يظهر بارداً وبهذا الاعتبار يقال ان الملائكة بالنسبة الى الله مادية . وجسمية لان فيها شيئاً من الطبيعة الجسمية وعلى الثاني بان الحركة مأخوذة هناك بحسب ما يقال حركة التعقل والارادة فيقال اذا الملاك جوهر متحرك على الدوام لكونه عاقلاً بالفعل على الدوام لا تارة

بفعل وتارة بالقوة مثلنا. وبذلك يتضح ان الاعتراض ناشئ ٢ عن اشتراك لنفسي
وعلى الثالث بان الانحصار في حدود مكنية خاص بالاجسام واما الانحصار
في حدود ذاتية فمشترك بين جميع المعتقدات جسمانية 'وروحانية ولذا قال
امبروسيوس في كتاب الروح القدس اب ٧ «ولئن كانت بعض الاشياء غير
منحصرة في امكنة جسمانية فهي مع ذلك منحصرة في جواهرها»

الفصل الثاني

هل الملاك مركب من مادة وصورة

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك مركب من مادة وصورة لان كل ما
يندرج تحت جنس فهو مركب من الجنس والفصل الذي بانضمامه الى الجنس
يقوم النوع. والجنس يؤخذ من المادة والفصل من الصورة كما يتضح من الاقليات
ك١٣م ٦. فاذا كل ما في جنس فهو مركب من مادة وصورة. والملاك في جنس
الجوهر. فهو اذن مركب من مادة وصورة

٢ وايضاً حيثما وجدت خاصيات المادة فهناك توجد المادة. وخاصيات المادة
هي القبول والحمل وعلى هذا قال بريسوس في كتاب الثالث «ان الصورة
البسيطة لا يمكن ان تكون موضوعاً» وهذه الخاصيات موجودة في الملاك فهو اذن
مركب من مادة وصورة

٣ وايضاً ان الصورة فعل كما في كتاب النفس ٢م ٢٢ فيا كان صورة فقط فهو
فعل محض. وليس الملاك فعلاً محضاً لان هذا خاص بالله وحده. فهو اذن ليس
صورة فقط بل له صورة في مادة

٤ وايضاً ان الصورة انما تتحدد وتنتهي حقيقة بالمادة فاذا الصورة التي ليست
في مادة صورة غير متناهية. وصورة الملائكة ليست غير متناهية لان كل خائفة
فهي متناهية. فاذا صورة الملائكة في مادة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب « ان المخلوقات الاولى كما انها غير جسمانية كذلك هي مجردة عن المادة »

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الملائكة مركبة من مادة وصورة وقد تصدى ابن جبرول لنصر هذا المذهب في كتاب ينبوع الحياة فانه وضع ان كل ما يتمايز في العقل فهو متمايز في الخارج ايضاً . والعقل يتصور في الجوهر المجرد عن الجسم شيئاً يفارق به الجوهر الجسدي شيئاً يشاركه فيه واراد ان يتجسم ذلك ان ما يفارق الجوهر المجرد عن الجسم الجوهر الجسدي هو كالصورة له ومعروض هذه الصورة الفارقة المشتركة هو مادته ولذلك جعل المادة الكلية للجوهر الروحانية والجسمانية واحدة بمعنى ان صورة الجوهر الثغر الجسدي منطبعة في مادة الروحانيات كاتطباع صورة الكلية في مادة الجسمانيات . ولكن يظهر بالبداية استحالة كون مادة الروحانيات والجسمانيات واحدة اذ يستحيل ان جزءاً واحداً من المادة يقبل الصورة الروحانية والجسمانية معاً للزوم كون شيء واحد بالعدد بمسنة جسمانياً وروحانياً معاً . فاذا الجزء المادي الذي يقبل الصورة الجسمانية غير الذي يقبل الصورة الروحانية غير . على ان المادة لا تتجزأ الا بحسب كونها مندرجة تحت الكلية فان لم يكن هناك شيء بقي للجوهر غير متجزئ كما في الطبيعيات كما هو فبقى اذا ان تكون مادة الروحانيات جوهرًا مقداريًا وهذا محال فمحال اذن ان تكون مادة الجسمانيات والروحانيات واحدة وايضاً فمحال ان يكون للجوهر العقلي مادة ما لان فعل كل شيء هو بحسب حال جوهره والتعلق بفعل مجرد عن المادة بالكلية كما هو ظاهر من موضوعه الذي منه يستفد كل فعل نوعه وحقيقته لان كل شيء انما يفعل من حيث يتجرد عن المادة لان الصور في المادة صور شخصية لا يدركها العقل من حيث هي كذلك فبقى ان جوهر العقل مجرد عن المادة بالكلية . وليس من الضرورة ان ما يتمايز في العقل يتمايز في الخارج

ايضاً لان العقل لا يتصور الاشياء بحسب حالها بل بحسب حاله فذا الماديات التي هي دون عقلنا لها عند عقلنا حال من الوجود ابط من حالها في انفسها والجواهر الملكية هي فوق عقلنا فلا يقدر ان يتوصل الى ادراكها كما هي في انفسها بل بحسب حاله كما يدرك المركبات وعلى هذه الطريقة ايضا يدرك الله كما سلف في مب ٣٣ ف ٣ اذا اجيب على الاول بان الفصل هو الذي يقوم النوع وكل شيء انما يقوم في نوع بحسب تعينه اى مرتبة مخصوصة من الموجودات لان انواع الاشياء كالاعداد التي تتغير باضافة الوحدة او اسقاطها كفي الالهيات ١٠٨٨ والمعين في الماديات الى مرتبة مخصوصة وهو الصورة مغاير لما يتعين وهو ائذ كان الجنس يوشذ فيها من شيء والتصل من شيء آخر واما في المجردات فليس المعين مغايراً للثنين بل كل منها حائر بنفسه مرتبة معينة بين الموجودات فلم يكن الجنس والفصل فيها متغايرين بل شيئاً واحداً بعينه ولكنهما متغايران باعتبارنا لانه من حيث يعتبر عقلنا الشيء منها على وجه غير محدود تحصل حقيقة الجنس ومن حيث يعتبره على وجه محدود تحصل حقيقة الفصل

وعلى الثاني بان تلك الحجة المذكورة في كتاب ينبوع الحياة وهي انما تكون قطعية لو كان العقل يقبل كما يقبل للمادة وهذا بين البطلان لان الددة تقبل الصورة لتقوم بحسبها في وجود نوع ما كالهواء والنار او سواهما والعقل لا يقبل الصورة كذلك والا لصح مذهب انبيذ قلس القائل باننا نعرف الارض بالارض والنار بالنار بل الصورة المعقولة تحصل في العقل بحسب حقيقتها اذ انما تدرك من العقل كذلك فاذا ليس هذا القبول من قيل قبول المادة بل من قيل قبول الجوهر المجرد وعلى الثالث بانه وان لم يكن في الملاك صورة ومادة الا ان فيه مع ذلك فعلاً وقوة وهذا يمكن اتضاحه من اعتبار الماديات التي يوجد فيها خبر بان من التركيب احدها تركيب الصورة والمادة اللتين تقوم منهما طبيعة ما والطبيعة

الركبة هذا التركيب ليست نفس وجودها بل ان وجودها فعلها . فإذا نسبة الطبيعة الى وجودها كنسبة القوة الى الفعل فإذا ارتفعت المادة وجعلت الصورة قائمة بنفسها لافي مادة لا تزال أيضاً نسبة الصورة الى الوجود كنسبة القوة الى الفعل وهذا الضرب من التركيب يجب اعتباره في الملائكة وهو المراد بقول بعض ان الملائكة مركب من مابه وما هو او من الوجود وما هو كما قال بوليسيوس لان ما هو هو الصورة القائمة بنفسها والوجود هو ما به يوجد الجوهر كما ان الركض هو ما به يركض الراكض . واما في الله فلا تغاير بين الوجود وما هو كما مر تحقيق ذلك في مب ٣ فـ ٢ فهاذن وحده فعل محض

وعلى الرابع بان كل طبيعة متناهية مطلقاً من حيث ان وجودها غير قائم بنفسه مطابقاً لمحدود ان طبيعة بطراً عليها ولكن لا مانع ان تكون خليفة غير متناهية من وجه . والمخلوقات المادية غير متناهية من جهة المادة ومتناهية من جهة الصورة المحدودة بالمادة القابلة لها والجواهر المجردة المخلوقة متناهية بحسب وجودها وغير متناهية من حيث ان صورها ليست مقبولة في شيء آخر كما لو قلنا ان البياض الموجود مفارقاً غير متناه باعتبار حقيقة البياض لعدم انحصاره في موضوع الا ان وجوده متناه لكونه محدوداً الى طبيعة معينة . وهذا قيل في كتاب العلن قـ ١٦ « انقل للمجرد متناه باعتبار ما فوقه » اي من حيث انه يقبل الوجود مما هو اعلى منه وغير متناه باعتبار ما دونه من حيث انه ليس يقبل في مادة

الفصل الثالث

هل الملائكة كثيرة كثيرة بالغة

يُنْخَطِ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة ليست كثيرة كثيرة بالغة لان العدد نوع للكم ولا حق لقسمه المتصل . وهذا مستحيل في الملائكة تجردها عن الجسم كما مر بيانه في ف ١ . فإذا يستحيل ان تكون الملائكة كثيرة كثيرة بالغة

٢ وايضاً كلما كان شيء اقرب الى الواحد كان اقل تكثرًا كما هو ظاهر في الاعداد . والطبيعة الملكية هي اقرب الطبائع المخلوقة الى الله . فاذًا لما كان الله في غاية الوحدة يظهر ان الطبيعة الملكية في اقل درجة من الكثرة

٣ وايضاً يظهر ان مفعول الجواهر المفارقة الخاص هو حركات الاجرام السماوية وعدد هذه الحركات قليل محدود يمكن لنا الاحاطة به . فاذًا ليس الملائكة او فر عددًا من حركات الاجرام السماوية

٤ وايضاً قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ « ان جميع الجواهر المعقولة والعقلية انما هي قائمة بانفسها بسبب اشعة الخيرية الالهية » والشعاع ليس يتكرر الا بحسب اختلاف القوابل ولا يصح ان يقال ان المادة قابلة للشعاع المعقول لان الجواهر العقلية مجردة عن المادة كما مرّ بيانه قريباً في ف ٢ فيظهر اذن ان تكثر الجواهر العقلية لا يمكن ان يكون الا بحسب اقتضاء الاجرام الأولى اي السماوية حتى تكون هذه الاجرام على نحو ما حدّدنا ينتهي اليه مسير الاشعة المذكورة وهكذا يلزم ما تقدم

لكن يعارض ذلك قول دانيال ١٠٠٧ « تخدمه الوف الوف وتقف بين يديه ربوات ربوات »

والجواب ان يقال ان كثيراً ذهبوا في عدد الجواهر المفارقة مذاهب مختلفة فذهب افلاطون على ما روى ارسطو في الالهيات ك ١ م ٦ الى ان الجواهر المفارقة هي انواع المحسوسات كما لوجعلنا الطبيعة الانسانية مفارقة وقضية هذا المذهب ان عدد الجواهر المفارقة على قدر عدد انواع المحسوسات . وقد ردّه ارسطو في الالهيات ك ١ م ٣١ بان المادة داخلة في حقيقة انواع المحسوسات فلا يصح ان تكون الجواهر المفارقة انواعاً مثالية فهذه المحسوسات بل طبائعها اعلى من طبائع المحسوسات لكنه وضع في الالهيات ك ١ م ٤٣ ان تلك الطبائع التي هي اكل لها الى هذه

المحسوسات نسبة المحرك والغاية ولذا اراد ان يجعل عدد المجواهر المفارقة بحسب عدد الحركات "الأول". ولكن لما كان هذا منافياً في ما يظهر لتعاليم الكتاب المقدس اراد الرباني موسى اليهودي التوفيق بينهما فجعل عدد الملائكة من حيث يقال لها مجواهر مجردة عن المادة متكرراً بحسب عدد الحركات او الاجرام العلوية تبعاً لارسطو ولكنه تبرئة للكتاب المقدس قال ان الملائكة يقال ايضاً فيه على البشر المنبئين بالالهيات وعلى قوى الاشياء الطبيعية المظهرة لقدرة الله الشاملة . غير ان اطلاق الملائكة على قوى الاشياء الغير الناطقة خارج عن عادة الكتاب المقدس . فاذاً يجب ان يقال ان عدد الملائكة حتى من حيث يقال لها مجواهر مجردة عن المادة وافر جداً ومجاوز كل كثرة مادية وهذا ما صرح به ديونيسيوس بقوله في مراتب السلطة السابوئية ١ : « ان جيوش الارواح السابوئية السعداء كثيرة مجاوزة حد اعدادنا المادية الضعيف والمحصور » وتحقيق ذلك انه لما كان كمال العالم هو المقصود بالذات من الله في ابداعه الكائنات فكلما كان شيء منها اكمل كان مخلوقاً من الله بزيادة اعظم وكذا ان الزيادة في الاجسام تعتبر بحسب الحجم كذلك الزيادة في المجردات عن الجسم يمكن اعتبارها بحسب العدد ونحن نرى ان الاجسام الغير الفاسدة التي هي اكمل الاجسام تجاوز الاجسام الفاسدة في الحجم مجاوزة تكاد ان تكون دون قياس لار مجموع كرة الفراجل والمنفعلات انما هو شيء لا يسير بالنسبة الى الاجرام العلوية . فذاً من الصواب ان تكون المجواهر المجردة عن المادة مجاوزة في الكثرة للمجواهر المادية مجاوزة تكاد ان تكون دون قياس

اذاً اجيب على الاول بانه ليس في الملائكة العدد الذي هو الكمال المتفصل الناشئ عن قسمة المتصل بل العدد الناشئ عن تمايز الصور باعتبار كون الكثرة من الشواغل كما مر في مب ١ ا ف ٢

وعلى الثاني بان كون الطبيعة للملكية قورية من الله موجب لكونها على اقل درجات

الكثرة في تركيبها لا انها موجودة في افراد قليلة

وعلى الثالث بان هذا الدليل قد اوردته ارسطو في الاطيات ك ٢ م ٤٤ وهو قطعي لو كانت الجواهر المفارقة موجودة لاجل للجواهر الجسمية لان الجواهر المجردة لا يكون حينئذ في وجودها فائدة اذا لم يظهر منها حركة في الجسمانيات ولكن غير صحيح ان الجواهر المجردة موجودة لاجل الجواهر الجسمية لان الغاية اشرف من المنيا ولذا قال ارسطو في الموضع المشار اليه ان هذا الدليل ليس قطعياً بل ظاهرياً وانما اضطر الى ايراده اذ لا سبيل لنا الى معرفة المقولات الا بالمحسوسات

وعلى الرابع بان هذه الحجة انما تنجح على حسب رأي من كان يجعل علة تمايز الاشياء في المادة وهذا قد ابطناه في م ٤٧ ف ١ فاذا تكثرت الملائكة لا يجب اعتباره لا بحسب المادة ولا بحسب الاجسام بل بحسب الحكمة الالهية المبدعة الجواهر المجردة على مراتب مختلفة

الفصل الرابع

ما الملائكة مختلفة في النوع

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان الملائكة ليست مختلفة في النوع لانه لما كان الفصل اشرف من الجنس كانت جميع الاشياء المتوافقة في ما هو الاشرف فيها متوافقة في الفصل الاخير المقوم فكانت من تمة متحدة في النوع. والملائكة كافة متوافقة في ما هو الاشرف فيها اي في العقلية. فهي اذن كلها نوع واحد ٢ وايضاً ان الاكثر والاقل لا يؤثران اختلافاً في النوع. والملائكة لا تتفاير في ما يظهر الا بحسب الاكثر والاقل اي من حيث ان احدها ابط من الآخر واثقب عقلاً. فهي اذن لا تختلف في النوع ٣ وايضاً ان النفس قسمة للملاك على طريق التقابل. والنفوس كلها نوع واحد

فكنا الملائكة

٤ وايضاً كلما كن شيء اكل في طبعه وجب ان يكون اعظم تكثراً ولو كان النوع واحد فرد واحد فقط لامتنع ذلك . فاذاً الملائكة كثيرة مندرجة في نوع واحد

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المتحدة في النوع لا يجوز ان يكون فيها متقدم ومتأخر كما في الالهيات كـ ٣ م ١١ . والملائكة حتى الذين في رتبة واحدة يوجد فيهم اولون ومتوسطون وآخرون كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية . فاذاً ليس الملائكة نوعاً واحداً

والجواب ان يقال من الناس من ذهب الى ان جميع الجواهر الروحانية حتى النفوس ايضاً هي من نوع واحد ومنهم من ذهب الى ان جميع الملائكة من نوع واحد دون الانفس ومنهم من قال بان جميع الملائكة من طبقة واحدة او من رتبة واحدة ايضاً . لكن هذا محال لان الاشياء المتحدة في النوع والمختلفة في العدد متحدة في الصورة ولكنها متباينة مادة . فاذاً لم تكن الملائكة مركبة من مادة وصورة كما اسلفنا في ف ٢ يلزم استحالة كون ملاكين من نوع واحد كما يستحيل القول بوجود بياضات كثيرة مجردة او انسانيات كثيرة لان البياض لا يتكرر الا باعتبار وجوده في جواهر كثيرة . وايضاً فهب ان للملائكة مادة فلا يزال اتحاد ملائكة كثيرة في النوع مستحيلاً لانه يلزم على ذلك ان يكون مبدأ التباين بينها هو المادة لا بحسب انقسام الكم اذ الملائكة بريئة من الجسم بل بحسب اختلاف القوى وهذا الاختلاف المادي لا يؤثر اختلافاً في النوع فقط بل في الجنس ايضاً

اذاً اوجب على الاول بان الفصل اشرف من الجنس كما يشرف المقيد المطلق والخاص العام لا كما تشرف طبيعة طبيعة اخرى والا لوجب ان تكون جميع الحيوانات الغير الناطقة من نوع واحد او ان يكون فيها صورة اكل من النفس

الحساسة . فإذا الحيوانات الغير الناطقة انما تختلف نوعاً بحسب اختلاف درجات محدودة في الطبيعة الحسية وكذا الملائكة فانها تختلف جميعاً في النوع بحسب اختلاف درجات الطبيعة العقلية

وعلى الثاني بان الاكثر والاقل الناشئين عن الشدة والضعف في صورة واحدة لا يؤثران اختلافًا في النوع واما الناشئان عن صور درجات مختلفة فيؤثران ذلك كما لو قلنا ان النار اكل من الهواء وبهذا المعنى تختلف الملائكة بحسب الاكثر والاقل

وعلى الثالث بان خير النوع افضل من خير الفرد . فإذا كون الملائكة انواعاً متكثرة افضل جداً من كونهم افراداً متكثرة في نوع واحد
وعلى الرابع بان الصانع لا يقصد الكثرة العددية لجواز ان يذهب العدد الى غير النهاية بل انما يقصد الكثرة النوعية كما اسلفنا في مب ٤٧ ف ١ . فإذا كمال الطبيعة الملكية يقتضي كثرة الانواع لا كثرة الافراد في نوع واحد

الفصل الخامس

هل الملائكة غير قابلة للفساد

يُنْخَطِئُ الى الخامس بان يقال: يظهر ان الملائكة ليست غير قابلة للفساد فقد قال الدمشقي عن الملاك انه جوهر عقلي حاصل على عدم الموت بالنعمة لا بالطبع
٢ وايضاً قال افلاطون في طيماوس « يا آلهة الالهة الذين انا صانعهم وابوم انتم مصنوعي التخلّة بطباعها ولكنها غير متخلّة بارادتي » ولا يمكن ان يكون مراده بهؤلاء الالهة غير الملائكة . فالملائكة اذن قابلة للفساد بطباعها

٣ وايضاً قال غريغوريوس في ادياته ك ١٦ ب ١٦ « جميع الاشياء مائلة الى العدم ان لم تحفظها يد القادر على كل شيء » وما يمكن ان يُردّ الى العدم فهو قابل للفساد . فالملائكة اذن لكونها مصنوعة من الله يظهر انها قابلة للفساد بطباعها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ان الجواهر العقلية لها حيوة غير منتبهة وهي منزهة عن كل فساد وموت وهيولى وتاسل »
والجواب ان يقال لا بد من القول بان الملائكة ليست قابلة للفساد بطبيعتها .
وتحقيق ذلك انه ليس يفسد شي ١٢ الا بمفارقة صورته المادة ولان الملاك صورة قائمة
بنفسها كما ينضج مما مر في ف ١ و ٢ يستحيل ان يكون جوهره فاسدا لان ما يلائم
شيئا لذاته يتمتع انفكاكه عنه واما ما يلائم شيئا لغيره فيميز انفكاكه عنه متى انفك
ما به كان ملائما له فان الاستدارة لا يجوز انفكاكها عن الدائرة لانها تلائمها لذاتها
الا انه يجوز انفكاكها عن الدائرة الخارجية بانفكاك الشكل الدائري عن التماس
والوجود يلائم الصورة لذاته فان كل شي ١٣ انما هو موجود بالفعل بمصوّل الصورة
له والهيولى انما هي موجودة بالفعل بالصورة فالمركب اذن من الهيولى والصورة يفقد
الوجود بالفعل بمفارقة الصورة للهيولى فاما اذا كانت الصورة قائمة بنفسها في
وجودها كما في الملائكة على ما مر فلا يمكن ان تفقد الوجود ، فاذا تجرد الملاك عن
المادة هو السبب في عدم قبوله الفساد بطبعه . ويمكن ان يستدل على عدم فساده
هذا بفعله العقلي لانه لما كان كل شي ١٤ يفعل من حيث هو موجود بالفعل كان
فعل الشيء ١٥ يدل على حاله من الوجود والفعل انما يستفيد نوعه وحقيقته من
موضوعه والموضوع المعقول لكونه فوق الزمان فهو سرمدي . فاذا كل جوهر عقلي
فهو غير قابل للفساد بطبعه

اذا اوجب على الاول بان مراد الدمشقي عدم الموت الكامل المتناول لمطلق
عدم التغير لان كل تغير فهو موت ١٦ ما كما قال اوغسطينوس في ك ٣ من رده
على مكسيموس ب ١٢ والملائكة انما يحصل لها كمال عدم التغير بالنعمة كما سيأتي
بيانه في مب ٦٢ ف ٢ و ٨

وعلى الثاني بان مراد افلاطون بالآله الاجرام العلوية التي كان يظن انها مركبة

من العناصر ولذلك كانت عنده منقولة في طاعها وليكنها تحفظ دائماً في الوجود بالارادة الالهية

وعلى الثالث بان من الواجب ما هو وجب للعالم كما سلفنا في مب ٤٤ ف ١ فلا يناقض الواجب ولا غير قابل الفساد ان يكون وجوده متوقفاً على غيره على انه علته له . فاذا متى قيل ان جميع الاشياء حتى الملائكة اذ لم تحفظ من شئ تهوي في لجة العدم فليس المراد بذلك ان في الملائكة مبدأ للفساد بل ان وجود الملاك متوقف على الله على انه علته ولا يقال ان شيئاً يقبل الفساد من حيث ان الله يقدر ان يردّه الى العدم برفعه حفظه عنه بل من حيث ان فيه مبدأ للفساد اي تضاداً او قوة في المادة على الاقل



المبحث الحادي والخمسون

في الملائكة بالنسبة الى الاجسام - وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في الملائكة بالنسبة الى الجسائيات واولاً في نسبة الملائكة الى الاجسام ثم في نسبتها الى الامكنة الجسائية ثم في نسبتها الى الحركة المكانية . اما الاول فالبحث فيه يدور على ثلاث مسائل - ١ هل الملائكة متصلة طبعاً باجسام - ٢ هل تفقد اجساد - ٣ هل تعمل في الاجسام المتخذة افعالاً حيوية

الفصل الاول

هل الملائكة متصلة طبعاً باجسام

يُنْتَظَرُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الملائكة متصلة طبعاً باجسام . فقد قال اوريجانوس في كتاب المبادئ ٣٤ ب ٦ « ان الوجود من دون جوهر مادي ومن دون ادنى بمخالطة ضمنية خفية خاص بطبيعة الله وحده اسمه الاب والابن والروح القدس » وقال برتردوس في خطب ٦ على نش « لا نصين بالخلود والتجرد

عن الجسم الا الله وحده التفرد طبعه بعدم الافتقار الى مساعدة آلة جسمانية لا لذاته ولا لغيره وواضح ان كل روح مخلوق مفتقر الى مساعدة جسمانية » وقال ارغسطينوس في شرح تك لـ ٣ « يقال للشياطين حيوانات هوائية لحصولها على طبيعة الاجسام الهوائية » وطبيعة الشيطان هي عين طبيعة الملاك . فالملائكة اذن متصلة طبعاً باجسام

٢ وايضاً ان غريغوريوس قد دعا الملاك حيواناً ناطقاً في خط ١٠ في الانجيل وكل حيوان فهو مركب من جسد ونفس . فالملائكة اذن متصلة طبعاً باجسام ٣ وايضاً ان الحياة في الملائكة اكل منها في النفوس . والنفس ليست حية فقط بل حية للبدن ايضاً . فالملائكة اذن حية لاجسام متصلة بها طبعاً لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية بـ « كما ان الملائكة مجردة عن الجسم كذلك هي مجردة عن المادة ايضاً »

والجواب ان يقال ان الملائكة ليست متصلة طبعاً باجسام لان ما يعرض لطبيعة ما فليس يوجد فيها على وجه كلي كالجنح فانه لكونه ليس من حقيقة الحيوان لا يتصف به كل حيوان ولما لم يكن التعقل فعل جسم او قوة جسمية كما سيأتي بيانه في مب ٧٥ ف لم يكن الاتصال بجسم من حقيقة الجوهر العقلي من حيث هو كذلك بل انما يعرض لبعض الجواهر العقلية بسبب شيء اخر كما يلائم النفس الانسانية ان تتصل بجسم لعدم كمالها وتوجد بها بالقوة في جنس الجواهر العقلية اذ ليس لها في طبيعتها كمال العلم بل انما تستفيدة من المحسوسات بواسطة الحواس الجسمية كما سيأتي في مب ٨٤ ف ٦ ومب ٨٩ ف ١٠ وكل جنس وجد فيه شيء ناقص فلا بد ان يسبق فيه وجود شيء كامل . فاذا يوجد في الطبيعة العقلية جواهر عقلية كاملة غير مفتقرة الى اقتناص العلم من المحسوسات . فاذا ليست جميع الجواهر العقلية متصلة باجسام بل منها ما هو مفارق للاجسام وهي التي ندعوها ملائكة

إذا أُجيب على الاول بأنه قد مرَّ في مب ٥٠ ف ١ ان بعضاً ذهبوا الى ان كل موجود جسمٌ وعن هذا المذهب قد انشعب في ما يظهر قول بعض بأنه ليس من جواهر روحانية الا وهي متصلة باجسام حتى ان بعضاً صاروا أيضاً الى ان الله هو نفس العالم كما روى اوغسطينوس في مدينة الله لك ٦٧ ب ٦ لكن لما كان هذا منافياً للامان الكاثوليكي الذي يجعل الله مترفعاً على جميع الاشياء كقوله في مز ٨: ٢٠ «ارتفع مجدك على السماوات» لم يرض اوريجانوس ان يقول ذلك على الله ولكنه تابع بعضاً في مذهبهم في غير الله كما وقع له مثل هذا الاعتراض في امور اخرى كثيرة شائع فيها متقدمي الفلاسفة واما كلام برناردوس فيجوز ان يكون المراد به ان الارواح الخلوقة تقتدر الى الة حسانية لامتصه بها طبعاً بل متخذة لغرض ما كما سباني قريباً في الفصل التالي . واما اوغسطينوس فليس كلامه هناك بحسب مذهب بل بحسب مذهب الافلاطونيين الذين كانوا يثبتون بعض حيوانات هوائية يسمونها شياطين وعلى الثاني بان غريغوريوس يسمي الملائكة حيواناتاً ناطقاً مجازاً لما بينهما من المشابهة في النطق

وعلى الثالث بان الاحياء الفعلية راجع الى الكمال مطلقاً ولنا يطلق على الله ايضاً كقوله في ١ ملوك ٦: ٢ «الرب يبيت ويحيي» واما الاحياء الصوري فخاص بالجواهر الذي هو جزء طبيعة ما وليس له في نفسه طبيعة نوعية كاملة وعليه فالجوهر العقلي الذي ليس متصلاً بجسم هو اكمل من الجوهر المتصل بجسم

الفصل الثاني

على تفخذ الملائكة اجساماً

يُتخلى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملائكة لا تتخذ اجساماً لان الملائكة كالطبيعة لا يقبل ما لا فائدة فيه . ولا فائدة في اتخاذ الملائكة اجساماً اذ الملائكة ليس يحتاج الى جسم لان قوته اعظم من كل قوة جسمية . فإذا ليس يتخذ الملائكة جسماً

٢ وايضاً كل اتخاذ فهو الى اتحاد ما لان معنى "assumere" في اللاتينية اي اتخذ "ad se sumere" (اي اخذ لنفسه) والملاك ليس يتصل بجسم على انه صورة له كما مر في الفصل السابق واتصاله به على انه محرك له لا يصح ان يقال له اتخاذ والا لكانت جميع الاجسام المتحركة من الملائكة متخذة منهم ايضاً . فالملائكة اذن لا تتخذ اجساماً

٣ وايضاً ان الملائكة لا تتخذ اجساماً من الارض او الماء والا لم تنوار عاجلاً ولا من النار والا لاحرق ما تمسه ولا من الهواء لان الهواء ليس متشكلاً ولا متلوّناً فالملائكة اذن لا تتخذ اجساماً

لكن بعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٦ ب ٢٩ ان الملائكة تجلّوا لابراهيم في اجسام متخذة

والجواب ان يقال ان بعضاً قالوا بان الملائكة لا تتخذ اجساماً اصلاً بل كل ما ورد في الكتاب المقدس من تجليات الملائكة فلما وقع في الرؤيا النبوية اي في الوهم لكن هذا مناف لمراد الكتاب لان ما يرى بالرؤيا الوهمية فلما يكون في وهم الرائي فقط فلا يرى من الجميع على السواء والكتاب المقدس يذكر احياناً تجليات الملائكة بحيث يرون من الجميع على وجه العموم كالملائكة الذين تجلّوا لابراهيم فقد رآهم هو وجميع اهل بيته ولوط واهل سادوم وكذا الملاك الذي ظهر لطوبيا قدرني من الجميع وبهذا يتضح ان ذلك قد حدث بحسب الرؤية الجسمية التي بها يرى ما هو خارج عن الرائي بحيث يمكن ان يشاهد من الجميع وهذه الرؤية ليس يرى بها الا الجسم ولما لم يكن الملائكة اجساماً ولا متصلة طبعاً باجسام كما مر قريباً في الفصل السابق بقي انها تتخذ في بعض الاحيان اجساماً اذا اجب على الاول بان الملائكة لا يحتاجون الى اتخاذ جسم لهم بل لتالكي بينوا الناس بالفهم لهم ما يتوقعه الناس من الفهم العقلية في الآخرة وايضاً فاتخاذ

الملائكة : أجساماً في العهد العتيق كان دليلاً رمزياً على ان كلمة الله كانت مزمنة
ان تؤخذ جسماً بشرياً لان جميع تجليات العهد العتيق لما كانت لاجل ذلك
التجني الذي تجلّاه ابن الله في الجسد

وعلى الثاني بان الجسم المتخذ يتصل به الملاك لا على انه صورة له ولا على انه
محرك له فقط بل على انه محرك متمثل بالجسم المتحرك المتخذ لانه كما ان خاصيات
المعقولات توصف في الكتاب المقدس تحت اشباه المحسوسات كذلك الاجسام
المحسوسة تتكوّن بالقدرة الالهية من الملائكة على وجه يتبها لما به تمثيل خاصيات
الملاك المعقولة وهذا هو المراد باتخاذ الملاك جسماً

وعلى الثالث بان الهواء وان لم يقبل في حال تخلّغه شكلاً ولا لوناً الا انه متى
تكتفأ ممكن تشكّله وتلوّنه كما ينضغ في السحاب وعلى هذا النمط تؤخذ الملائكة
اجساماً من الهواء مكثفة له بالقدرة الالهية على قدر ما يلزم لتكوين الجسم
المراد اتخاذه

الفصل الثالث

هل تعمل الملائكة افعالاً حيوية في الاجسام التي تؤخذها

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة تفعل افعالاً حيوية في الاجسام
التي تؤخذها لان التصنع غير لائق بملائكة الحق . ولو كان الجسم الذي تؤخذه
ليس له ما يظهر فيه من الحيوية والافعال الحيوية لكان ذلك تصنعاً . فالملائكة
اذن تفعل في الاجسام التي تؤخذها افعالاً حيوية

٢ وايضاً ليس يفعل الملاك شيئاً لا فائدة فيه . ولو كان لا يحس بالعينين
والانفخريين وسائر المشاعر لم يكن في تكوينها في الجسم الذي يؤخذه فائدة . فهو اذن
يحس بالجسم الذي يؤخذه وهذا اخص الافعال الحيوية

٣ وايضاً ان المتحرك بمحركة السير فعل حيوي كما في كتاب النفس ١٣٢ وقد

ظهر الملائكة جيرة متحركين في الاجسام التي اتخذوها في تلك ١٨: ١٦ ان ابراهيم مضى مع الملائكة الذين تجلوا له ليشرحهم. ولما سأل طوبيا الملاك «هل تعرف الطريق المؤدية الى مدينة الماديين» اجاب «اعرفها وقد سلكت جميع طرقها مراراً كثيرة» طو ٥: ٧ فاللائكة اذن كثيراً ما يفعلون في الاجسام التي يتخذونها افعالاً حيوية ٤ وايضاً ان «تتكلم فعل حيي» لانه يكون باللفظ الذي هو صوت خارج من فم الحيوان كما في كتاب النفس م ٢: ٩٠. وواضح من مواطن كثيرة من الكتاب المقدس ان الملائكة تكلموا في الاجسام التي اتخذوها. فهم اذن يفعلون في الاجسام التي يتخذونها افعالاً حيوية

٥ وايضاً ان «الاكل فعل خاص بالحيوان ولذا قد اكل الرب مع التلاميذ بعد قيامته برهانا على انبعائه الى الحياة كما في لوقا ٢٤: ٤٢. والملائكة قد اكلوا بحال تجليهم في الاجسام التي اتخذوها و ابراهيم قدم لهم طعاماً مع انه كن قد سجد لهم قبل ذلك كما في تلك ١٨ فاللائكة اذن تفعل في الاجسام التي تتخذها افعالاً حيوية ٦ وايضاً ان توليد الانسان فعل حيوي وهو يجوز على الملائكة في الاجسام التي تتخذها في تلك ٤: ٦ «بعد ان دخل بنو الله على بنات الدس وولدن لهم اولاداً اولئك هم الجبابرة المذكرون منذ الدهر» فاللائكة اذن تفعل في الاجسام التي تتخذها افعالاً حيوية

لكن يعارض ذلك ان الاجسام المتخذة من الملائكة ليست حية كما مر في الفصل السابق في الجواب على الاعتراض الثاني. فاذا لا يستطيعون ان يفعلوا افعالاً حيوية

والجواب ان يقال ان بعض افعال الاحياء قد يوجد فيها ما تشارك فيه غيرها من الافعال كما نالتكلم الذي هو فعل الحي يشارك سائر اصوات غير المنفست من حيث هو صوت والسير يشارك سائر الحركات من حيث هو حركة فاللائكة

يقدرون ان يفعلوا بالاجسام التي يتخذونها افعالا حيوية باعتبار ما يشترك فيه كلا العاملين لا باعتبار ما يختص بالاحياء فقط لان الفعل يُسند الى ما تُسند اليه القوة كما قال الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة ١٠ فاذا ليس يمكن لشيء ان يفعل فعلا حيويا من دون ان تكون له لحية التي هي المبدأ القوي لذلك الفعل اذا اجيب على الاول بانه كما ان وصف العقولات في الكتاب المقدس تحت الصور المحسوسة لا ينافي الحقيقة لان ذلك لا يقال تقريرا لكون العقولات محسوسات بل تقريبا لهم خاصيات العقولات بصور المحسوسات باعتبار بعض المشابهة كذلك لا ينافي حقيقة الملائكة القديسين انهم بالاجسام التي يتخذونها يظهرن بشرا حيا مع انهم ليسوا كذلك لان هذه الاجسام لا تتخذ الالدلالة بخاصيات الانسان وافعاله على خاصيات الملائكة واقعا لم الروحية مما لا يتم على هذا الوجه من المناسبة لو اتخذوا انسا حقيقين لان تلك الخاصيات تبعث حينئذ على اعتقاد انهم بشرا لا ملائكة

وعلى الثاني بان الاحساس فعل حيوي صرف فلا يجوز اصلا القول بان الملائكة يحسون بالآلات الاجسام المتخذة وهي مع ذلك لم تكون عبثا لانها لم تكون للشعور بها بل للدلالة بها على قوى الملائكة الروحية كاللدلالة بالعن على قوة الملاك الداركة وينيرها على غيرها كما قال ديونيسيوس في الباب الاخير من مراتب السلطة السماوية

وعلى الثالث بان الحركة الصادرة عن الحرك المقارن فعل خاص بالحياة لكن الاجسام المتخذة من الملائكة لا تتحرك بهذه الحركة اذ ليس الملائكة صورا لها ومع ذلك فالملائكة يتحركون بالعرض عند تحرك هذه الاجسام لانهم فيها كالحركات في المحركات وهكذا يكونون في مكان دون مكان مما لا يجوز في حق الله فاذن وان لم يتحرك الله عند حركة ما يوجد فيه لوجوده في كل مكان الا ان

الملائكة يتحركون بالعرض يتحرك الاجسام المتخذة منهم لكن لا يتحرك الاجرام العلوية وان كانوا فيها كالحركات في التحركات لان الاجزاء العلوية لا تفارق المكان بالكلية وايضاً ليس للروح الحرك العالم مكان معين بحسب جزء مخصوص من اجزاء جوهر العالم يكون تارة في الشرق وتارة في الغرب بل بحسب وضع معين " لان القوة المحركة هي دائماً في الشرق " كما في الطبيعيات لك ٨٤م ٨٤

وعلى الرابع بان الملائكة لا يتكلمون حقيقة بالاجسام المتخذة منهم بل انما يفعلون ما يشبه التكلم من حيث انهم يكونون في الهواء اصواتاً شبيهة بالألفاظ البشرية وعلى الخامس بان الملائكة لا يجوز عليهم ايضاً الاكل الحقيقي لان الاكل هو تناول طعام بقبل الاستحالة الى جوهر الاكل والسمع وان كان الطعام لم يتحلل بعد القيامة الى جسده بل كان يتحلل الى مادة سابقة هناك فقد كان جسده مع ذلك ذا طبيعة يمكن معها استحالة الطعام اليه ولذا كان آكله حقيقةً وأما الطعام المتخذ من الملائكة فلم يكن يستحيل الى الجسم المتخذ منهم ولا ذلك الجسم كان ذا طبيعة يمكن معها استحالة الغذاء اليه ولذا لم يكن آكلهم حقيقةً بل مجازياً مرموزاً به الى الاكل الروحاني وقد صرح الملاك بذلك لطويبا بقوله له ف ١٩: ١٢ " لما كنت معكم كان يظهر لكم اني اكل واشرب معكم وانما انا اتخذ طعاماً وشرباً غير منظور " واما ابراهيم فلما قدم طعاماً للملائكة لا اعتبره ايام بشراً ولكنه كان يكرم الله فيهم لان الله من عادته ان يوجد في الانبياء كما قال اوغسطينوس في كتاب مدينة الله ١٦ب ١٩

وعلى السادس بان اوغسطينوس قال في كتاب مدينة الله ١٥ب ٨و " كثيرون اثبتوا انهم تحققوا بانفسهم او سمعوا من تحققوا بانفسهم ان الله الغابات والهة الجبال والحقول الأئمة المعروفين عند العامة بالمضاجعين كثيراً ما ظهروا للنساء راودوهن وواقعوهن فاذا انكار ذلك مكابرة في ما يظهر " ومحال ان يكون ملائكة الله

القديسون قد تطهروا بهذا الدنس قبل الطوفان فنراد اذن ببناء الله ابناه شيت الذين كانوا صلحاء واما بنات الناس فلكتاب المقدس يرهبهن البنات اللواتي كن من نسل قايين ولا بدع اذا كان قد ولد الجبارة من هولاء اذ لم يكن الجميع جبارة قبل الطوفان بل الجبارة الذين قبله كانوا اكثر جدًا من الذين بعده . ومع ذلك فاذا ولد احيانًا بعض من مجاعة الشياطين فليس ذلك بمتي مستغفر منهم او من الاجسام المتخذة منهم بل بمتي انسان ماخوذ لذلك حتى ان الشيطان الموطوء من الرجل بصبر هو بعينه واطمأ للمرأة كما يتخذون ايضًا بذار اشياء اخرى لتوليد بعض الاشياء على ما قال اوجسطينوس في كتاب الثالث ٣ وهكذا لا يكون ذلك المولود ابن الشيطان بل ابن الانسان الذي أخذ منه



المبحث الثاني والخمسون

في الملائكة بالنسبة الى الامكة - وفيه ثلاثة فصول

ثم ينظر في مكان الملائكة والبحث في ذلك بدور عن ثلاث مسائل - ١ هل الملاك حال في مكان - ٢ هل يقدر ان يحل في امكة كثيرة معًا - ٣ هل يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه

الفصل الاول

هل الملاك حال في مكان

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان الملاك ليس في مكان فقد قال بولسيوس في كتاب الاسابيع « ان جمهور الحكماء على ان الروحانيات ليست في مكان » وقال ارسطو في الطبيعيات ٤ م ٤٨ و ٥٧ « ليس كل ما هو موجود فهو موجود في مكان بل الجسم المتحرك » والملاك ليس بجسم كما مر تحقيقه في م ٥٠ ف ١ .

فإذا ليس الملاك في مكان

٢ وايضاً ان المكان كم ذو وضع فإذا كل ما في مكان فهو ذو وضع ما ويمتنع ان يكون الملاك ذا وضع لان جوهره معرّى عن الكم الذي فصله الخاص كونه ذا وضع فإذا ليس الملاك في مكان

٣ وايضاً ان الحلول في المكان هو التقدر به والاندراج فيه كما قال الفيلسوف في الطبيعيات م ١٤ و ١١٩ والملاك لا يمكن تقدره بالمكان ولا اندراجه فيه لان الحوي اخص بجهة الصورة من انحوي كما ان الهواء اخص بجهة الصورة من الماء كما في الطبيعيات م ٣٥ و ٤٩ فإذا ليس الملاك في مكان لكن يارض ذلك قوله في صلوّة الشّاء « ليسكن فيه ملائكتك القديسون ومحرسوا بالآمان »

والجواب ان يقال ان الملاك يتصف بالحلول في المكان لكن ذلك يقال عليه وعلى الجسم بالاشتراك فان حلول الجسم في مكان يحصل بتعلقه بالمكان بماشة الكمية المقدارية التي ليست موجودة في الملائكة بل انما يوجد فيهم كمية اقتدارية فإذا باعذر تعلق القدرة الملكية بمكان ما على نحو من الانحاء يقال ان الملاك حال في مكان جسيي وبهذا يتضح انه لا يلزم ان يقال على الملاك انه يتقدر بالمكان لانه ذو وضع في المتصل فان هذا يقال على الجسم المتمكن من حيث هو كم بكنية المقدارية وكذا ايضاً ليس يجب لذلك ان يموى في مكان لان الجوهر احمرد الماس بقدرته لشيء جسيي يكون حاوياً لتلك الشيء لا محوياً فيه فان النفس موجودة في الجسد على انها حاوية لا على انها محوية وكذا يقال ان الملاك موجود في مكان جسيي لا على انه محوي بل على انه حاوٍ نوعاً من الاحنواء وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثاني

هل يقدر الملاك ان يحل في امكة متكررة معاً

يُخطئ الى ثنائي بان يقال : يظهر ان الملاك يقدر ان يحل في امكة متكررة معاً لانه ليس اقل قدرة من النفس والنفس تحل في امكة متكررة معاً لانها موجودة كلها في كل جزء من اجزاء البدن كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٦ ب ٦ . فاذا يقدر الملاك ان يوجد في امكة متكررة معاً

٢ وايضاً ان الملاك يحل في الجسم الذي يتخذه ومتى اتخذ جسماً متصلاً يظهر انه في كل جزء من اجزائه . وهناك امكة مختلفة بحسب اختلاف اجزائه . فالملاك اذن يحل في امكة متكررة معاً

٣ وايضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ « ان الملاك يوجد حيث يفعل » والملاك قد يفعل في امكة كثيرة . مما كما يتضح في الملاك الذي قلب سادوم . فبالاذا اذن يقدر ان يحل في امكة متكررة معاً

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ « ما دام للملائكة في السماء فليسوا في الارض »

والجواب ان يقال ان الملاك ذو قدرة وذات متناهية والله ذو قدرة وذات غير متناهية وهو العلة الكلية لجميع الاشياء ولذلك تال قدرته جميع الاشياء وليس في امكة متكررة معاً فقط بل في كل مكان واما قدرة الملاك فانها لتناهيا لا تال جميع الاشياء بل شيئاً واحداً معيناً لان كل ما يقاس الى قدرة واحدة فيجب ان يقاس اليها على انه واحد . فما كان الموجود الكلي يقاس الى قدرة الله الكلية على انه واحد . ما كذلك يقاس موجود ما جزئي الى قدرة الملاك على انه واحد . ما عليه فلما كان الملاك يتاوجد في المكان بتعلق قدرته به لزم ان ليس يوجد في كل مكان ولا في امكة متكررة بل في مكان واحد فقط . وقد زلت اقدام قوم في ذلك فان

بعضاً لما لم يستطيعوا الترتي الى فوق الوهم اعني واعدم انقسام الملاك كعدم انقسام
النقطة فظنوا ان الملاك لا يمكن وجوده الا في نقطة مكانية وهذا بين البطلان
لان النقطة لا متجزى ذو وضع والملاك لا متجزى خارج عن جنس الكم والوضع
فلا يتعين له بالضرورة مكان واحد غير منقسم بحسب الوضع بل انما يكون مكانه
منقسماً او غير منقسم اكبر او اصغر بحسب تعيق قدرته الاختياري بحسب اكبر
او اصغر وهكذا الجسم الذي يتعلق به بقدرته بخاضيه كله على انه مكان واحد
وليس مع ذلك تحريك ملائكة السماء موجباً لكونه موجوداً في كل مكان اما اولاً
فلأن قدرته لا تتعلق الا بما يتحرك منه اولاً وتنتهي بتحرك اولاً جهة واحدة من
السماء وهي جهة الشرق ولذا قد جعل الفيلسوف ايضاً في الطبيعيات ٨م ٤ قدرته
بحرك السماوات في جهة الشرق واما ثانياً فلأن الفلاسفة لم يذهبوا الى ان جوهرها
واحداً مفارقاً بحرك جميع الكرات ابتداء فاذن ليس يلزم كونه في كل مكان فهكذا
اذن يتضح ان الحلول في المكان يتصف به الجسم والملاك والله باعبارات مختلفة
فان حلول الجسم في المكان بالاحاطة لقدرته به وحلول الملاك فيه ليس بالاحاطة
لعدم تقدره به بل بالانحصار لان حلوله في مكان يكون بحيث لا يوجد في مكان
آخر وحلول الله ليس بالاحاطة ولا بالانحصار لانه موجود في كل مكان وبذلك
يتضح بلا كلفة الجواب على الاعتراضات لان ما يتعلق به قدرة الملاك ابتداء
يعتبر كله مكاناً واحداً له وان لم يكن متصلاً

الفصل الثالث

هل يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه
يُنطَقُ الى الثالث بان يقال : يظهر انه يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان
واحد بعينه لانه انما يتمتع اجتماع اجسام متعددة في مكان واحد بعينه لانها ملائكة
المكان والملائكة لا يملأون المكان اذ الجسم وحده يملأ المكان بحيث لا يدع فيه

خلافه كما قال الفيلسوف في الطبيعيات م٤٥٢ و٥٨٠ فإذا يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد

٢ وايضاً ان تباين الملائكة والجسم اعظم من تباين ملائكة الملائكة والجسم مجتمعان في مكان واحد بعينه اذ ليس من مكان الا وهو مشغول من جسم محسوس كما حققه الفيلسوف في الطبيعيات م٤٥٨ فأحرى اذن ان يجوز اجتماع ملائكة في مكان واحد بعينه

٣ وايضاً ان النفس موجودة في كل جزء من اجزاء البدن كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ب٦٦ والشياطين وان لم يدخلوا في العقول قد يدخلون مع ذلك في الاجسام وهكذا مجتمع الشيطان والنفس في مكان واحد بعينه . فإذا كذلك سائر الجواهر الروحانية اياً كانت

لكن يعارض ذلك انه ليس مجتمع نفسان في بدن واحد بعينه . فإذا كذلك ليس مجتمع ملائكة في مكان واحد بعينه

والجواب ان يقال ليس مجتمع ملائكة في مكان واحد بعينه وتبقى ذلك انه لا يجوز اجتماع عشرين تامتين مباشرتين على معلول واحد بعينه كما يتضح في كل من اجناس العلل لان الصورة القريبة لشيء واحد واحدة والمحرك القريب لشيء واحد واحد وان جاز تكرار المحركات البعيدة ولا اعتراض بكثرة الجاذبين للشيء اذ ليس واحد منهم محركاً تاماً لان قدرة كل منهم لا تستغل بالمحرك بل جلتهم بمقام محرك واحد من حيث مجتمع قوتهم كلها على اصدار حركة واحدة . فإذا تكون الملائكة انما يتصف بالوجود في المكان بتعليق قدرته به ابتداءً على انه حار تام له كما مر في الفصل الاول لا يمكن ان يوجد في مكان واحد الا ملائكة واحد

إذا اُجيب على الاول بان امتناع حلول ملائكة كثيرين في مكان واحد

ليس بسبب امتلاء المكان بل لامي آخر كما مر في جرم الفصل
وعلى الثاني بان الملاك والجسم لا يملكان في المكان على نحو واحد فلا اعتراض ساقط
وعلى الثالث بان الشيطان والنفس ليس لهما الى البدن نسبة واحدة من العلية
اذ النفس صورة له بخلاف الشيطان فلا اعتراض غير ناهض



المبحث الثالث والخمسون

في حركة الملائكة المكانية - وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في حركة الملائكة المكانية والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - اهل
يقدر الملاك ان يتحرك حركة مكانية - ٢ في انه متى تحرك من مكان الى مكان هل يقطع
وسطاً - ٣ هل حركة الملاك زمانية او آنية

الفصل الاول

هل يقدر الملاك ان يتحرك حركة مكانية

يُتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الملاك ليس يقدر ان يتحرك حركة مكانية
فقد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ٢٦٣ و ٢٨٦ ان ليس شيء من غير المتجزئ
يتحرك لان شيئاً ما دام في المبدأ فليس يتحرك وكذا ما دام في المنتهى لانه يكون
حيث قد انقطعت حركته فبي اذا ان كل ما يتحرك مادام متحركاً يكون جزء منه
في المبدأ وجزء في المنتهى . والملاك غير متجزئ . فاذا ليس يقدر ان يتحرك
حركة مكانية.

٢ وايضاً ان الحركة فعل شيء ناقص كما في الطبيعيات ٢٣٤ والملاك السعيد
ليس ناقصاً . فاذا ليس يتحرك حركة مكانية

٣ وايضاً ان الحركة لا تكون الا عن احتياج . وليس في الملائكة القديسين

احتياج الى شيء . فإذا لا يتحركون حركة مكانية
لكن يعارض ذلك انه لا فرق بين تحرك الملاك العبد وتحرك النفس السعيدة
ولا ريب ان النفس السعيدة تتحرك حركة مكانية فان من العقائد الايمانية ان
المسيح هبطت نفسه الى الجحيم . فإذا الملاك العبد يتحرك حركة مكانية
والجواب ان يقال ان الملاك ان يقدر ان يتحرك حركة مكانية لكن كما ان الحلول
في المكان يتصف به الجسم والملاك بالاشتراك كذلك التحرك بحسب المكان يتصفان
به بالاشتراك ايضاً لان الجسم يحل في المكان كمحوي منه ومتقدر به فإذا يجب ان
تكون حركة الجسم المكانية ايضاً متقدرة بالمكان وبحسب اقتضائه ولهذا كان
اتصال الحركة بحسب اتصال الحجم والمتقدم والمتأخر في حركة الجسم المكانية بحسب
التقدم والمتأخر في الحجم كما في الطبيعات . واما الملاك فليس يحل في المكان
كتقدير ومحوي بل كحائز فلا يجب ان تكون حركة الملاك في المكان متقدرة به ولا
بحسب اقتضائه حتى تستفيد منه اتصالها بل يجوز ان تكون متصلة وغير متصلة لان
الملاك لكونه لا يحل في المكان الا بمساة القدرة كما مر في البحث السابق فافرن
الضرورة ان لا تكون حركته في المكان الامامات مختلفة لامكة مختلفة تدريجاً
لا دفعةً لتعذر وجوده في امكة متعددة معاً كما مر هناك في ف ٢ وليس من
الضرورة ان تكون هذه المماسات متصلة لكن يجوز ان يكون لها نوع من الاتصال
فقد مر في البحث السابق ف ٣ ان لا . نعم ان يجعل للملاك مكان منقسم بمساة
قدرته كما يجعل للجسم مكان منقسم بمساة حجمه فإذا كان الجسم يفارق المكان
الذي كان فيه تدريجاً لا دفعةً ومن ذلك ينشأ الاتصال في حركته المكانية
كذلك الملاك يقدر ان يفارق المكان المنقسم الذي كان فيه تدريجاً فتكون حركته
متصلة ويقدر ايضاً ان يفارق المكان كله دفعةً ويجل دفعةً في مكان آخر
فلا تكون حركته متصلة

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض ساقط هنا من وجهين اولاً لان
برهان ارسطو انما يتجه على غير المنقسم في الكمية الذي يماذيه مكان غير منقسم
بالضرورة وهذا لا يجوز ان يقال على الملاك وثانياً لان برهان ارسطو متجه على الحركة
المتصلة لانه اذا كانت الحركة غير متصلة جاز ان يقال ان شيئاً يتحرك ما دام في
المبدل وما دام في المنتهى لان تعاقب ايون مختلفة على شيء واحد يقال له حركة
في ايها وجد ذلك الشيء جاز ان يقال انه يتحرك واتصال الحركة مانع من ذلك
اذ لا شيء من المتصل يكون في طرفه كما هو واضح فان الخط ليس في النقطة
ولهذا لما يتحرك يجب ان لا يكون كله في احد الطرفين حال تحركه بل جزء منه في
احدهما وجزء في الاخر فاذا ليس لبرهان ارسطو وجه هنا باعتبار ان حركة الملاك
غير متصلة واما باعتبار انها متصلة فيمكن التسليم بان الملاك ما دام متحركاً يكون
منه جزء في المبدل وجزء في المنتهى لكن بحيث يكون هذا التجزؤ ليس وارداً على
جوهر الملاك بل على المكان لان الملاك في ابتداء حركته المتصلة يكون موجوداً في
كل اجزاء المكان المتجزئ الذي يتدنى تحركه عنه ولكن ما دام متحركاً فهو في
جزء من المكان الاول الذي يفارقه وفي جزء من المكان الثاني الذي يشغله وانما
يقدر ان يشغل جزئي مكانين من حيث يقدر ان يشغل مكاناً متجزئاً بتعلق قدرته
كما يشغله الجسم بتعلق حجمه ومن ثم يلزم ان الجسم المتحرك في المكان متجزئ
في حجمه وان الملاك يقدر ان يملئ قدرته بشيء متجزئ

وعلى الثاني بان حركة الوجود بالقوة فعل ناقص واما الحركة الحاصلة بتعلق
القدرة فهي حركة موجود بالفعل لان قدرة الشيء انما هي بحسب وجوده بالفعل
وعلى الثالث بان حركة الموجود بالقوة انما هي بسبب احتياجه واما حركة الموجود
بالفعل فليست بسبب احتياجه بل بسبب احتياج شيء آخر ومن هذا القبيل
حركة الملاك المكانية فانها بسبب احتياجنا كقولنا في غير ١٤٠١ «جميعهم

أرواح خادمة ترسل للخدمة من أجل لذين سيترئون الخلاص»

الفصل الثاني

هل يقطع ملاك وسط

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك ليس يقطع وسطاً لان كل ما يقطع وسطاً فإنه يقطع المكان المساوي له قبل الذي هو اعرض منه. ومكان ملاك المساوي له الذي لا يقبل القسمة هو المقطة المكانية فلو كان ملاك يقطع في حركته وسطاً لوجب ان يعد بحركته نقطاً غير متناهية وهذا محال

٢ وايضاً ان الملاك ايسر جوهراً من نفسنا. وغنا نقدر ان نتقل بتصورها عن طرف الى آخر دون ان نقطع وسطاً فاني اقدر ان اصور فراسة ثم سورية من دون ان اصور ايطاليا التي بينهما. فالملاك اذن أولى ان يقدر على الانتقال عن طرف الى آخر من دون ان يقطع وسطاً

لكن يعارض ذلك ان الملاك اذا تحرك عن مكان الى آخر فني وصل الى المنتهى فليس يتحرك بل يكون قد انقطعت حركته. ويتحرك سابق على تحرك. فإذا كان متحركاً في مكان ما. وهو لم يكن متحركاً حال كونه في المبداء. فإذا كان متحركاً حال كونه في الوسط وهكذا يجب ان يقطع وسطاً

والجواب ان يقال اننا اسلفنا في الفصل السابق ان حركة الملاك المكانية يجوز ان تكون متصلة وغير متصلة فان كانت متصلة فالملاك لا يقدر ان يتحرك عن طرف الى آخر من دون ان يقطع وسطاً في الطبيعيات كـ ٥ م ٢٢ وكـ ٦ م ٧٧ ان «الوسط هو الذي يصل اليه ذو الحركة المتصلة قبل الذي تنتهي فيه حركته» لان رتبة المتقدم والمتأخر في الحركة المتصلة بحسب رتبة التقدم والتأخر في الحجم كما في الطبيعيات كـ ٤ م ٩٩ وان كانت غير متصلة فيجوز ان ينتقل من طرف الى آخر من دون ان يقطع وسطاً. وبيان ذلك ان بين كل حزين مكانيين

امكنة متوسطة غير متناهية وسواء في ذلك الامكنة المنقسمة وغير المنقسمة اما
غير المنقسمة فالامر واضح فيها لان بين كل نقطتين نقطة متوسطة غير متناهية اذ لا
تتألى نقطتان من دون وسط كما في الطبيعيات ١٦ م اما الامكنة المنقسمة فمن
الضرورة ان يكون الامر فيها ايضاً كذلك وهذا يتضح من الحركة المتصلة للجسم ما
فان الجسم ليس يتحرك عن مكان الى آخر الا في الزمان ولا يجوز ان يؤخذ في الزمان
المقدر حركة الجسم اثنان لا يكون فيهما الجسم المتحرك في مكانين مختلفين لانه لو
كان في مكان واحد بعينه في اثنين لكان ساكناً هناك اذ ليس السكون شيئاً سوى
الحصول في مكان واحد في اثنين متتاليين ولما كان بين الآن الاول والاخير من
الزمان المقدر الحركة اثنتان غير متناهية وجب ان يكون بين المكان الاول الذي
منه تبتدى الحركة والمكان الاخير الذي اليه تنتهي الحركة امكنة غير متناهية
وذلك يظهر ايضاً بهذا المثال المحسوس فلو فرضنا جسماً بمقدار شبر وفرضنا
المسافة التي يقطعها بمقدار شبرين وضع ان المكان الاول الذي منه تبتدى الحركة
بمقدار شبر والمكان الذي اليه تنتهي الحركة بمقدار شبر آخر . وواضح ان هذا
الجسم متى اخذ بالتحرك يفارق الشبر الاول يسيراً يسيراً او يدخل كذلك في الثاني
فاذاً على حسب قسمة حجم الشبر تنكسر الامكنة المتوسطة لان كل نقطة مرسومة
في حجم الشبر الاول هي مبدأ مكان والنقطة المرسومة في حجم الشبر الاخر هي
منتهاه . فاذاً لما كان الحجم يقبل القسمة الى غير النهاية وكانت النقطة ايضاً في كل
حجم غير متناهية بالقوة ثم ان يكون بين كل مكانين امكنة متوسطة غير متناهية
والتحرك ليس يقطع امكنة متوسطة غير متناهية الا بالحركة المتصلة لانه كما ان
الامكنة المتوسطة غير متناهية بالقوة كذلك يجوز ان يؤخذ في الحركة المتصلة
ايضاً امور غير متناهية بالقوة فاذاً اذا لم تكن الحركة متصلة كانت جميع اجزائها
معدودة بالفعل فاذاً اذا تحرك متحرك ما بحركة غير متصلة يلزم اما ان لا يقطع

جميع الاوساط او ان يعد بالفعول الاوساط الغير المتناهية وهذا محال . فلللاك اذن باعتبار كون حركته غير متصلة لا يقطع جميع الاوساط . اما التحرك من طرف الى طرف من دون قطع وسط فيمكن للملاك دون الجسم لان الجسم يتقدر بالمكان ويكون محوياً فيه فيجب ان يتبع في حركته شرائع المكان واما جوهر الملاك فليس خاضعاً للمكان على انه محوي فيه بل هو اعلى منه على انه حار له فاذا في مقدوره ان يحل في المكان كيفما شاء بوسطه او بغير وسط .

اذا اوجب على الاول بان مكان الملاك لا يعتبر مساوياً له في الحجم بل في مساحة القدرة وهكذا يجوز ان يكون متقباً ولا يجب ان يكون دائماً نقطة مكانية على ان الامكنة المتوسطة وان كانت منفسه فهي غير متناهية كما مر قريباً في جرم الفصل ولكنها تقطع بالحركة المتصلة كما ينضح مما مر هناك

وعلى الثاني بان الملاك متى تحرك حركة مكانية كانت ذاته حالة في امكنة مختلفة بخلاف ذات النفس فانها لا تحل في الاشياء التي تصورها بل هذه الاشياء توجد بالاحرى فيها فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بان تحركه ليس في الحركة المتصلة جزءاً ليتحرك بل حداً له فيجب اذا ان يكون يتحرك سابقاً على تحركه ولذلك يجب ان تكون هذه الحركة بوسطه واما في الحركة الغير المتصلة فان تحركه جزءاً ليتحرك كما ان الوحدة جزءاً للعدد فاذا تعاقب الامكنة المختلفة وثر بغير وسط يقوم هذه الحركة

الفصل الثالث

هل حركة الملاك آتية

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان حركة الملاك آتية لانه كلما كانت قدرة الحرك اشد والتحرك اقل ممانعة للحرك كانت الحركة اسرع . وقدرة الملاك

الحرك نفسه مجاوزة قدرة المحرك الجسم ما مجاوزة لامناسبة معها . ومناسبة السرعة على حسب قوة الزمان وكل زمان فيه مناسبة لكل زمان . فإذا اذنا كن جسم ما يتحرك في الزمان فالملك يتحرك في الآن

٢ وايضاً ان حركة الملك ايسر من كل حركة جسمانية . وبعض الحركات الجسمانية آتية كالاضافة لان شيئاً لا يستضي تدريجياً كما يتسخ تدريجياً ولأن الشعاع لا يصل الى القريب قبل ان يصل الى البعيد . فأحرى اذن ان تكون حركة الملك آتية

٣ وايضاً لو كان الملك يتحرك في زمان من مكان الى مكان فوضع انه في الآن الاخير من ذلك الزمان يكون في المنتهى وفي كل الزمان السابق يكون ما في المكان السابق ينذر توسطه ثم يفتقر كالمبدل او بعضه في احدهما وبعضه في الآخر ولو كان بعضه في احدهما وبعضه في الآخر لكان متجزئاً وهذا باطل فهو اذا في كل الزمان السابق يكون في المبدل فهو اذا ساكن هناك اذ السكون هو حصول في مكان واحد في آتين كما في الفصل السابق وهكذا يلزم انه ليس يتحرك الا في الآن الاخير من الزمان

لكن يعارض ذلك أن في كل تغير متقدماً ومتأخراً . والمتقدم والمتأخر في الحركة يعدان بحسب الزمن . فإذا كل حركة فهي في الزمان حتى حركة الملك لوجود متقدم ومتأخر فيها

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان حركة الملك المكانية آتية فانهم قالوا ان الملك متى تحرك من مكان الى آخر فهو في كل الزمان السابق . ووجود في المبدل وفي الآن الاخير من ذلك الزمان . ووجود في المنتهى ولا يجب ان يكون بين الطرفين وسطاً ما كما انه ليس بين الزمان وطرفه وسطاً ما وما كان بين الآتين من الزمان . من متوسط قالوا لا يجوز جعل آتية اخير كان فيه

في البدء كما لا يجوز في الاضائة وتوليد جوهر النار جعل ان آخبر كان فيه الهواء
مظلماً او المادة معرّة عن صورة النار بل انما يجوز جعل زمان آخبر بحيث يكون في
حده النور في الهواء او صورة النار في المادة وهذا الاعتبار يقال لكل من الاضائة
والتوليد الجوهرى حركة آتية - لكن هذا لا محل له هنا وذلك لان من حقيقة السكون
ان يكون الساكن على حالة واحدة في آئين متتالين ولذا في كل آين من
الزمان المقدّر السكون يكون الساكن في اين واحد بعينه اولاً ووسطاً وآخر ومن
حقيقة الحركة ان لا يكون المتحرك على حالة واحدة في آئين متتالين ولذا في كل
ان من الزمان المقدّر الحركة يكون المتحرك على حالة مختلفة فاذا يجب ان يكون
له في الآن الاخير صورة لم تكن له من قبل وهكذا يتضح ان السكون في زمان
باسره في شيء كالبياض هو الوجود فيه في كل ان من ذلك الزمان فاذا ليس يجوز
ان شيئاً يكون في زمان سابق باسره كماً في حذر ثم في الآن الاخير من ذلك الزمان
يكون في حذر آخر وهذا جائز في الحركة لان المتحرك في زمان باسره ليس وجوداً
على حالة واحدة في كل ان منه فاذا جميع هذه التغيرات الآتية حدوداً للحركة
المتصلة كما ان التوليد حد لتغير المادة والاضائة حد لحركة الجسم المضي والمكبية
وحركة الملاك المكنية ليست حداً للحركة اخرى متصلة بل مستقلة بنفسها عن
كل حركة اخرى فاذا ليس يجوز ان يقال انه يكون في الزمان كله في مكان
وفي الآن الاخير في مكان آخر بل لا بد من جعل ان آخبر كان فيه في المكان
السابق وحيثما وجدت آتات كثيرة متعاقبة وجد بالضرورة الزمان اذ ليس الزمان
شيئاً سوى عذر التقدم والمتأخر في الحركة فبقي اذا ان حركة الملاك تكون في
الزمان فلما في الزمان المتصل ان كانت متصلة او في الزمان المنفصل ان كانت منفصلة
لجواز الامرين فيها كما مر في ف ١ لان اتصال الزمان ناشئ عن اتصال الحركة
كما في الطبيعات ك ٩٩٤ غير ان هذا الزمان متصلاً او منفصلاً ما يربط للزمان

المقدر لحركة السماء والمتقدرة به جميع الجسمانيات الحاصل تغيرها عن حركة
السماء لان حركة الملاك لا تتوقف على حركة السماء
اذا اجيب على الاول بانه اذا لم يكن زمان حركة الملاك متصلاً بل كان متقطعاً
في الآتات فليس فيه مناسبة للزمان المقدر لحركة الجسمانيات الذي هو متصل
لتغيرها في الماهية واما اذا كانت متصلاً فله مناسبة لا بسبب تناسب الحرك
والتحرك بل بسبب تناسب الاحجام التي فيها الحركة ولذا ليست سرعة حركة
الملاك بحسب مبلغ قدرته بل بحسب تعيين ارادته
وعلى الثاني بان الاضاعة حدٌ للحركة واستحالة لا حركة مكانية حتى يتصور
ان الدور يتحرك الى القرب قبل ان يتحرك الى البعيد . وحركة الملاك مكانية
وليست حدّاً للحركة . فليس حكمهما واحداً
وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الزمان المتصل وزمان حركة الملاك
يجوز ان يكون غير متصل وهكذا يقدر الملاك ان يكون آتاً في مكانٍ وآنآ آخر
في مكان آخر من دون توسط زمان ما . واما اذا كان زمان حركة الملاك متصلاً
فالملاك في كل الزمان السابق على الآن الاخير يتغير بامكانه غير متناهية كما مر
بيانه في الفصل السابق ومع ذلك فيكون بعضه في احد الامكنة المتصلة وبعضه
في الآخر لا لان جوهره متجزى بل لان قدرته تتعلق بجزء المكان الاول وجزء
المكان الثاني كما مر ايضاً في ف ١



البحث الرابع والخمسون

في علم الملائكة - وفيه خمسة فصول

بعد اذ بحثنا في ما يتعلق بجوهر الملاك يجب التخطي الى البحث في علمه وقد جعلناه على

أربعة انقسام فسيبعت أولاً في ما يتعلق بقوة الملاك الداركة . وثانياً في ما يتعلق بواسطة
عقله . وثالثاً في الاشياء التي يعلمها . ورابعاً في كيفية عمله لها . اما الاول فالبحث فيه يدور
على خمس مسائل — ١ هل تعقل الملاك هو عين جوهره — ٢ هل وجوده عين تفعله — ٣ هل
جوهرة عين قوته الداركة — ٤ هل يوجد في الملائكة عقل فعال وعقل هيولاني — ٥ هل
يوجد فيهم قوة داركة غير العقل

الفصل الاول

هل تعقل الملاك هو عين جوهره

يُستخفى الى الاول بان يقال: يظهر ان تعقل الملاك هو عين جوهره لان الملاك
اعلى وابسط من عقل النفس الفعال . وجوهر العقل الفعال هو عين فعله كما قال
الفيلسوف والشارح في كتاب النفس ٣ م ١٩ . فاذا جوهر الملاك احرى بان
يكون عين فعله الذي هو التعقل

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ١٢ م ٢٩ « ان فعل العقل حيوة » ولكن
الحياة هي وجود الاحياء كما في كتاب النفس ٢ م ٣٧ يظهر ان الحياة هي الماهية .
فاذا فعل العقل هو نفس ماهية الملاك المتعقل

٣ وايضاً متى اتحد الطرفان لم تكن الوسطة مغايرة لما لان احد الطرفين ابعد
عن الآخر من الوسطة . ولا مغايرة في الملاك بين العقل والمقول ولو من حيث
يعقل ذاته على الاقل . فاذا التعقل الذي هو واسطة بين العقل والمقول هو
نفس جوهر الملاك المتعقل

لكن يمارض ذلك ان أثر الشيء اشد مغايرة لجوهره من وجوده . وليس وجود
شيء من المخلوقات نفس جوهره فان هذا خاص بالله فقط كما ينضح مما مر في ٣
ف ٤ ومب ٤ ف ١ . فاذا ليس أثر الملاك او مخلوق آخر نفس جوهره
والجواب ان يقال يستحيل ان يكون أثر الملاك او اي مخلوق آخر نفس جوهره
لان الأثر هو بالحصر وجود القوة بالفعل كما ان الوجود هو كون الجوهر او الماهية

بالفعل . وما ليس فعلاً محضاً بل يخالطه شيء بالقوة فيستحيل ان يكون نفس وجوده بالفعل لان الوجود بالفعل متنافٍ للوجود بالقوة والله وحده فعل محض فالفعل اذن وحده جوهره نفس وجوده ونفس تأثيره . وايضاً فلو كان تعقل الملاك هو نفس جوهره لكان تعقله قائماً بنفسه والتعقل القائم بنفسه لا يمكن ان يكون الا واحداً كما هو شأن كل مجرد قائم بنفسه فيلزم ان جوهر احد الملائكة لا يمتاز لاعتن جوهر الله لانه عين التعقل القائم بنفسه ولا عن جوهر ملاك آخر . وايضاً فلو كان الملاك نفس تعقله لامتنع التفاوت في كمال التعقل لان ذلك انما يحصل عن تفاوت المشاركة في التعقل

اذما اجب على الاول بانه متى قيل العقل الفعّال هو نفس أثره فليس المراد كونه كذلك بالذات بل بالمقارنة اي انه متى وجد جوهره بالفعل فخال وجوده في نفسه يقارنه الأثر بخلاف العقل الميولاني الذي لا يصدر عنه آثار الا بعد خروجه الى الفعل

وعلى الثاني بان ليس نسبة الحياة الى ان يحيا كنسبة الذات الى ان يوجد بل كنسبة الركض الى ان يركض اللذين يدل احدهما على الفعل بالمواطأة والآخر بالاستقناق . فاذا ليس يلزم من كون ان يحيا هو عين ان يوجد ان الحياة هي عين الذات وان اطقت احبائنا على الذات كقول اوغسطينوس في كتاب الثالث «الذّاكرة والعقل والارادة ذات واحدة وحياة واحدة» وهي ليست كذلك في قول الفيلسوف ان فعل العقل حيوة

وعلى الثالث بان الفعل المتعدي الى خارج متوسط حقيقة بين الفاعل والمفعول واما الفعل المستقر في نفس الفاعل فليس بمتوسط بينهما حقيقة بل بحسب ظاهر الكلام فقط ولكنه لاحق حقيقة لاتحادهما لانه من طريق اتحاد المفعول والفاعل يحصل التعقل على انه مفعول مفاتيح لكليهما

الفصل الثاني

هل تعقل الملاك هو عين وجوده

يُخطئ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن تعقل الملاك هو عين وجوده لأن حياة الموجودات الحية هي عين وجودها كما في كتاب النفس ٣٧٢م. والتعقل ضرب من الحياة كما قيل هناك. فإذا تعقل الملاك هو عين وجوده

٢ وايضاً أن نسبة المعلول إلى المعلول كنسبة العلة إلى العلة. والصورة التي بها يوجد الملاك هي عين الصورة التي بها يعقل ذاته على الأقل. فإذا تعقله هو عين وجوده

لكن يمرض ذلك أن تعقل الملاك هو حركته كما يتضح من ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب٤. والوجود ليس هو الحركة. فإذا ليس وجود الملاك هو عين تعقله

والجواب أن يقال ليس أثر الملاك ولا أثر غيره من المخلوقات هو عين وجوده. لأن الأثر على ضربين كما في الالهيات ١٦٩ ما يتعدى إلى شيء خارج مؤثراً فيه كالاحراق والقطع وما لا يتعدى بل يبقى مستقرّاً في نفس المؤثر كالشعور والتعقل والارادة فان هذا الأثر لا يتغير به شيء خارج بل ينقضي كله في نفس المؤثر فالأثر الاول واضح انه لا يجوز أن يكون عين وجود المؤثر فان وجود المؤثر امر باطن له والأثر المتعدي صدور الى المتأثر من المؤثر. والأثر الثاني من حقيقة ان يكون غير متناهٍ مطلقاً او من وجه اما مطلقاً فكالتعقل الذي موضوعه الحق والارادة التي موضوعها الخير المساوق كل منهما للوجود ولذا فالتعقل والارادة باعتبارهما في انفسهما يتناولان جميع الاشياء وكل منهما يقبل النوع من موضوعه واما من وجه فكالشعور الذي يعم جميع المحسوسات كعموم البصر لجميع المراتب. ووجود كل خليفة محدود الى واحد في الجنس والنوع ووجود الله وحده

غير متناهٍ مطلقاً ومحيط بجميع الاشياء كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
ب ٤ فإذا وجود الله وحده هو عين تعقله وعين ارادته

إذاً اجيب على الاول بان الحياة قد تطلق ويراد بها وجود الحى وقد تطلق
ويراد بها فعل الحيوة اى الذي به يُستدل على ان شيئاً حياً وعلى هذا يحمل قول
الفيلسوف في المحل المذكور ان التعقل ضرب من الحيوة لان غرضه هناك تفصيل
درجات مختلفة الالحياء بحسب اختلاف افعال الحيوة

وعلى الثاني بان ماهية الملاك هي حقيقة وجوده كله لا حقيقة تعقله اذ ليس في
قدرته ان يعقل جميع الاشياء بماهيته ولذا فنسبتها الى وجوده اتماماً في باعتبار
خصوصيتها من حيث هي هذه واما نسبتها الى تعقله فباعتبار موضوع اعم وهو الحق
او الموجود وبذلك ينضح ان الصورة وان كانت واحدة ليست مع ذلك مبدأ
لوجود والتعقل باعتبار واحد. فإذا ليس يلزم ان وجود الملاك هو عين تعقله

الفصل الثالث

هل قوة الملاك العقلية هي عين ذاته

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان قوة الملاك العقلية ليست منازرة لذاته
لان الذهن والمقل اسمان للقوة العقلية. وقد سمي ديونيسيوس الملائكة عقولاً
واذهاناً في مواضع كثيرة من كتبه. فالملاك اذا عين قوته العقلية
٢ وايضاً لو كانت قوة الملاك العقلية شيئاً مغايراً لذاته لوجب كونها عرضاً لان
عرض الشيء عندنا ما كان خارجاً عن ذاته. والصورة البسيطة لا يمكن ان
تكون محلاً كما قال بولسيوس في كتاب الثالث فيلزم ان لا يكون الملاك
صورة بسيطة وهذا خلاف ما مر في مب ٥٠ ف او ٢.

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ « ان الله خلق الطبيعة الملكية
قريبة اليه والهيولى الاولى قريبة من الدم » ومن ذلك يظهر ان الملاك ابط

من الهوى الأولي لكونه اقرب الى الله . والهوى الأولي هي عين قوتها . فالملاك
اذن احرى بان يكون عين قوته العقلية

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية ب ٢ «الملائكة
يقسمون الى جوهر وقوة وفعل» . فإذا الجوهر والقوة والفعل امور متفردة فيهم
والجواب ان يقال ان القوة الفاعلة ليست عين الذات لا في الملاك ولا في غيره
من المخلوقات . وتحقق ذلك انه لما كانت اتموه تقال بالقياس الى الفعل وجب
ان يكون اختلاف القوى بحسب اختلاف الافعال ولذا يقال ان بازاه كل فعل
خاص قوة خاصة . وذات كل مخلوق متفردة لوجوده ومنسبة اليه نسبة القوة
الى الفعل كما يوضح بما مر في ١ و ٢ وب ٣ ف ٤ . والفعل الذي تقاس اليه
القوة الفاعلة هو الاثر وليس التعقل نفس الوجود في الملاك ولا آخر فيه او
في اي مخلوق آخر هو عين وجوده . فإذا ليست ذات الملاك عين قوته الفاعلة ولا
ذات مخلوق ما هي عين قوته الفاعلة

إذا اجب على الاول بان الملاك يقال له عقل وذهن لان ادراكه كله عقلي
واما ادراك النفس فبعضه عقلي وبعضه حسي

وعلى الثاني بان الصورة البسيطة التي هي فعل محض لا يمكن ان تكون محلاً
لعرض من الاعراض لان نسبة المحل الى العرض كنسبة القوة الى الفعل وهذه
الصورة هي الله وحده وعليها كلام بولسيوس في المحل المورّد . واما الصورة
البسيطة التي ليست نفس وجودها بل هي بالقياس اليه كالقوة بالقياس الى الفعل
فيمكن ان تكون محلاً للعرض وخصوصاً العرض اللاحق للتبع لان هذا العرض
يرجع الى الصورة واما العرض الشخصي الذي ليس يتبع النوع باسمه فلا حق
للمادة التي هي مبدأ الشخص وهذه الصورة البسيطة هي الملاك

وعلى الثالث بان قوة المادة هي الوجود الجوهرى بخلاف القوة الفاعلة فانها

الى الوجود العرضي فليس حكمهما واحداً

الفصل الرابع

هل يوجد في الملاك عقل فعال وعقل هيولاني؟

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر انه يوجد في الملاك عقل فعال وعقل هيولاني. فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ١٧ م ٣ « كما ان في كل طبيعة شيئاً به يمكن انفعال جميع الاشياء وشيئاً به يمكن فعل جميع الاشياء كذلك في النفس ايضاً » والملاك طبيعة من الطبائع . ففيه اذن عقل فعال وعقل هيولاني^٢

٢ وايضاً ان القبول خاص بالعقل الهيولاني والاشراق خاص بالعقل الفعال كما يتضح من كتاب النفس ٣ م ٢ و ٣ و ١٨ . والملاك يقبل الاشراق من الاعلى ويشرق على الادنى . ففيه اذن عقل فعال وهيولاني^٣

لكن يعارض ذلك ان وجود العقل الفعال والهيولاني في نفس هو بالقياس الى الصور الخيالية التي نسبتها الى العقل الهيولاني كنسبة الالوان الى البصر ونسبتها الى العقل الفعال كنسبة الالوان الى النور كما يتضح من كتاب النفس ٣ م ١٨ والملاك ليس فيه شيء من ذلك . فاذاً ليس فيه عقل فعال وهيولاني

والجواب ان يقال ان ضرورة اثبات العقل الهيولاني فينا انما هي لكوننا نوجد احياناً عاقلين بالقوة لا بالفعل فكان لا بد هنا من وجود قدرة بالقوة الى المعقولات قبل تعقلها ولكنها تخرج الى الفعل متى صارت عالمة وتزداد خروجاً اليه متى صارت متدبرة وهذه القدرة يقال لها العقل هيولاني . وضرورة اثبات العقل الفعال فينا انما هي لان طبائع الماديات التي تعقلها ليست في الخارج معرأة عن المادة ومعقولة بالفعل بل انما هي في الخارج معقولة بالقوة فقط فكان لا بد من وجود قدرة تجعلها معقولة بالفعل وهذه القدرة عندنا يقال لها العقل الفعال . وكلا هاتين الضرورتين مفقود في الملائكة فلا هم عاقلون احياناً بالقوة فقط بالقياس

الى ما يعقلونه طبعاً ولا معقولاتهم معقولة بالقوة بل بالفعل لانهم يعقلون اولاً
وبالاصالة الاشياء المعرّاة عن المادة كما سيأتي بيانه في البحث التالي فـ١ فلا يجوز
ان يكون فيهم عقلٌ فعّالٌ وهيولانيٌّ الا بالاشتراك
اذاً اجيب على الاول بان مراد الفيلسوف ان ذنك الامر من موجودان في كل
طبيعة يحدث فيها التولد او الانفعال كما هو واضح من كلامه . والعلم ليس يتولد في
الملاك بل هو حاصل له طبعاً . فاذاً ليس يجب اثبات فعّالٍ وهيولانيٍّ فيه
وعلى الثاني بان من شأن العقل الفعّال ان يشرق لاعلى عاقلٍ اخر بل على
المعقولات بالقوة من حيث يجعلها بالتجريد معقولاتٍ بالفعل ومن شأن العقل
الهيولاني ان يكون بالقوة بالنظر الى المدارك الطبيعية وقد يخرج احياناً الى الفعل
فاذاً ليس اشراق الملّاك على الملّاك مختصاً بحقيقة العقل الفعّال ولا استنارته في
الاسرار الفائقة الطبيعة التي قد يكون احياناً بالقوة الى ادراكها مختصةً بحقيقة
العقل الهيولاني واذا اراد مرید ان يسي ذلك عقلاً فعلاًً وعقلاً هيولانياً كان
ذلك على سبيل التسمية بالاشتراك ولا مشاحة في الاسماء

الفصل الخامس

هل يوجد في الملائكة معرفة عقلية فقط

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة معرفة عقلية فقط
فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله كـ٨ ب ٦ ان في الملائكة حيوةً تعقل وتَحس
ففيهم اذن قوة حية

٢ وايضاً قال ايسيدوروس في كتاب الخبز الاعظم ا ب ١٢ « ان الملائكة
يعرفون اموراً كثيرة بالتجربة » والتجربة تحصل بتكرار التذكر كما في الالهيات ا ب ١
ففيهم اذن قوة متذكّرة ايضاً

٣ وايضاً قال ديوونسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ ان في الشياطين

خيالاتاً، والخيال راجع إلى القوة التوهمية، فإذا يوجد قوة متوهمية في الشياطين وكذا في الملائكة يجامع الحجة لاتحادهم مع الشياطين في الطبيعة لكن يعارض ذلك قول غريغور يوس في خط في الصومود « ان الانسان يشارك الحيوانات المعجزة في الحس والملائكة في العقل »
والجواب ان يقال ان لنفسنا قوى تحصر آثارها بالآلات جسمانية وهذه القوى افعال لبعض جوارح البدن كالبصر في العين والسمع في الاذن وقوى لاتحصل آثارها بالآلات جسمانية كالعقل والارادة وهذه ليست افعالاً لبعض جوارح البدن والملائكة ليسوا متصلين طبيعياً بآبدان، فإذا ليس يمكن ان يكون لهم من القوى النفسانية سوى العقل والارادة وهذا قد اثبت ايضا الشارح بقوله في الالهيات ١٢ « ان الجواهر المفارقة تنقسم الى عقل وارادة » وترتيب العالم يقتضي ان تكون الخلية العقلية العالية عقلية من كل جهة بالمحسب جزء فقط كنفوسنا ولهذا ايضا يقال للملائكة عقول، واذهان كإمر قريباً في في ٣- وما اعترض به على ذلك يمكن الجواب عليه من وجهين الاول ان الكلام في تلك النصوص الموردة انما هو محسب مذهب الثبتين للملائكة والشياطين ابداناً متصلين بها طبيعياً، وكثيراً ما اورد اوغسطينوس هذا المذهب في كتبه وان لم يقصد الاخذ به فقد قال في مدينة الله ك ٢١ ب ١٠ « لا ينبغي كثرة الاشتغال في هذا المطلب » والثاني ان هذه النصوص ونظائرها يجوز حملها على ضرب من التشبيه لانه لما كان الحس يدرك على نحو ما المحسوس الخاص جرى اصطلاح الثبكتين على ان يقال ايضا عندما يدرك عقلاً شيئاً على نحو ما اتناحس به ومن هنا ايضا يقال الحكم في اللاتينية « contentin » (وهو مشتق عندهم من sentire اي حسّ وشعر) - واما التجربة فيجوز انتصاف الملائكة بها على سبيل المشابهة في المدارك لاني القوة الداركة لان التجربة انما تحصل لنا متى ادركنا الجزئيات بواسطة الحس، والملائكة يدركون الجزئيات كإسباتي

بيانه قريب في مـ ٥٧ فـ ٢ لكن لا بواسطة الحس . واما المذكرة فيجوز اثباتها في
الملائكة بناءً على جعل او غطينوس لها من جهة العقل كما في كتاب الثالث . ١
وان لم يجر ذلك على انها جزء للنفس الحساسة . وكذا يقال ان الخيال العاقي
يُجْعَل في الشياطين لما انهم يعتبرون الخير الحق في العمل اعتباراً كاذباً والاعتوار
انما يعرض لنا بالحقيقة من جهة الخيال لا اعتبارنا به احياناً صور الاشياء كالاشياء
انفسها كما يتضح في التائين والمجانين



المبحث الخامس والخمسون

في واسطة العلم الملكي — وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في واسطة العلم الملكي والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ في ان الملائكة
هل يملكون جميع الاشياء بجهرمم او يُثَلَّ — ٢ في انهم اذا كانوا يملكون يُثَلَّ هل يملكون
يُثَلَّ غريزة او مستفادة من الاشياء — ٣ في ان الملائكة الاعلى هل يملكون يُثَلَّ راعم من
مثل الملائكة الادنين

الفصل الاول

في ان الملائكة هل يملكون جميع الاشياء بجهرمم

يُخْطَر الى الاول بان يقال : يظهر ان الملائكة يملكون جميع الاشياء بجهرمم
فقد قال ديوينوس في الاسماء الالهية ب ٧ « الملائكة يملكون ما في الارض
بحسب طبيعة عقولهم » . وطبيعة الملائكة هي عين ذاته . فاذا الملاك يعلم الاشياء بذاته
٢ وايضاً ما كان مجرداً عن المادة فالعقل فيه نفس المعقول كما قال الفيلسوف
في الالهيات ك ١٢ وفي النفس ك ٣ . والمعقول هو نفس العاقل باعتبارها
يُعْتَل به . فاذا ما يُعْتَل به هو في المبررات عن المادة كالملائكة نفس جوهر
العاقل

٣ وايضاً كل ما في آخره وفيه على حسب حال ذلك الآخر وطبيعة الملائكة عقلية فاذاً كل ما يوجد فيه فهو موجود فيه وجوداً معقولاً . وجميع الاشياء موجودة فيه فان الموجودات السافلة موجودة في العالية وجوداً ذاتياً والعالية موجودة في السافلة بالمشاركة ولهذا قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية بـ « الله يجمع الكل في الكل » يعني جميع الاشياء في جميع الاشياء . فاذاً الملاك يعلم جميع الاشياء في جوهره

لكن يارض ذلك قول ديونيسيوس في الباب المتقدم ذكره « الملائكة يستنبهون بمقائق الاشياء » . فاذاً انما يعلمون بمقائق الاشياء لا بجوهرهم والجواب ان يقال ان ما به يعقل العقل فنسبته الى العقل العاقل نسبة صورته لان الصورة هي ما به يفعل الفاعل ولا بد لاستكمال القوة بالصورة على وجه التمام ان يكون جميع ما تتأوله القوة مندرجاً تحت الصورة ولذا كانت الصورة في القاسدات لا تكمل قوة المادة تكميلاً تاماً لان قوة المادة تتناول أكثر مما يندرج في هذه الصورة او تلك . وقوة الملاك العقلية تمّ بعلمها جميع الاشياء لان موضوع العقل هو مطلق الموجود او الحق . وليست ذات الملاك مستجمعة لجميع الاشياء لكونها ذاتاً محدودة الى جنس ونوع بل استجماع جميع الاشياء على وجه الاطلاق استجماعاً كاملاً خاص بالذات الالهية الغير المتناهية ولذا كان الله وحده يعلم جميع الاشياء بذاته ولما الملاك فليس له ان يعلم جميع الاشياء بذاته بل لابد لعلمه الاشياء من استكمال عقله ببعض المثل

اذاً اجيب على الاول بان الباء في قوله الملاك يعلم الاشياء بحسب طبيعته ليس المراد بها الدلالة على واسطة العلم التي هي شبه المعلوم بل على القوة الداركة الملائمة للملاك بحسب طبيعته

وعلى الثاني بانه كما ان الحس بالفعل هو المحسوس بالفعل كما في كتاب النفس ٢

ليس لان القوة الحسية هي نفس الشبه المحسوس الذي في الحس بل لانه يحصل
عنها جميعاً واحد حصوله عن الفعل والقوة كذلك يقال ان العقل بالفعل هو
المعقول بالفعل ليس لان جوهر العقل هو نفس الشبه الذي به يعقل بل لان ذلك
الشبه هو صورته . وما يقال من ان ما كانت مجرداً عن المادة فالعقل فيه نفس
المعقول هو نفس القول بان العقل بالفعل هو المعقول بالفعل اذ انما يكون شي
معقولاً بالفعل من طريق انه مجرد عن المادة

وعلى الثالث بان ما تحت الملاك وما فوقه موجودان في جوهره نوعاً من الوجود
لا وجوداً كاملاً ولا باعتبار حقيقتها الخاصة لان ذات الملاك لما كانت متناهية
كانت بحسب حقيقتها الخاصة ممتازة عما سواها بل باعتبار حقيقة ما عامة . واما
في ذات الله فجميع الاشياء موجودة وجوداً كاملاً وبحسب حقائقها الخاصة وجودها
في القوة الفاعلة الاولى والكلية التي عنها يصدر كل ما في كل شي خاصاً او عاماً
ولذا كان الله يعلم بذاته جميع الاشياء بالعلم الخاص بخلاف الملاك فانه ليس يعلمها
الا بالعلم العام فقط

الفصل الثاني

في ان الملائكة هل يعقلون بمثل مستفاد من الاشياء

يُخْطَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملائكة يعقلون بمثل مستفاد من الاشياء
لان كل ما يُعْقَل فاما يعقل بحصول شبه ما له في العاقل . والشبه الحاصل لشيء في
شيء آخر يحصل في ذلك الآخر اما بطريق المثال فيكون علة للشيء او بطريق
الصورة فيكون معلولاً له اذ كل علم عاقل لا يتخلو ان يكون علة للشيء المعقول او
معلولاً له . وعلى الملاك ليس علة للاشياء الطبيعية بل انما علمها العلم الالهي وحده
فاذا يجب ان تكون جميع الاشياء التي بها يعقل العقل الملكي مستفاد من الاشياء
٢ وايضاً ان النور الملكي هو اقوى من نور العقل الفعّال في النفس . ونور العقل

الفعال ينتزع الصور المعقولة من الخيالات . فإذا نور العقل الملكي يقدر ان ينتزع الصور ايضاً من المحسوسات فلا يكون مانع من القول بان الملائكة يعقل بالصور المستفادة من الاشياء

٣ وايضاً ان نسبة الصور الحاصلة في العقل الى الحاضر والبعيد شرعاً ما لم تكن مستفادة من المحسوسات فلو كان الملائكة لا يعقل بالصور المستفادة من الاشياء لكان عليه بالنسبة الى القريب والبعيد شرعاً فلا يكون في حركته المكانية فائدة لكن يعارض ذلك قول ديونيسوس في الاسماء الالهية ب ٧ « ليس يجمع الملائكة المعرفة الالهية من التميزات او من الخواص »

والجواب ان يقال ان المثل التي بها يتعمل الملائكة ليست مستفادة من الاشياء بل غريزية لم لان التمايز والتقرب بين الجوهر الروحانية يجب تعقله على حسب تمايز الجسمانيات وترتيبها . والاجرام العالية لها من طباعها قوة متكاملة بالصورة كل الاستكمال واما في الاجرام السافلة فلا تستكمل قوة المادة بالصورة كل الاستكمال بل تقبل من فاعل ما تارة هذه الصورة وتارة تلك . فكذا الجوهر العقلية السافلة اي النفوس البشرية لها قوة عقلية غير كاملة بالطبع بل تستكمل فيها تدريجاً بقبولها المثل المعقولة من الاشياء واما القوة العقلية في الجوهر الروحانية العالية اي في الملائكة فهي كاملة طبعاً بالمثل المعقولة الغريزية من حيث هي حاصلة على مثل معقولة غريزية لادراك جميع ما ادراكه مقدور لها بقوة طبعها وهذا واضح ايضاً من طريقة وجود هذه الجوهر لان وجود الجوهر الروحانية السافلة اي النفوس مقارن للجسم من حيث انها صور للاجسام فكان من شأنها بحسب طريقة وجودها ان تستفيد كلها العقلي من الاجسام وبالاجسام والا لم يكن في اتصالها بالابدان فائدة . واما الجوهر العالية اي الملائكة فهي مفارقة للاجسام بالكلية ولها وجود مستقل عقلي مجرد عن المادة ولذا فهي تدرك كما لها

العقلي بالفيض العقلي الذي به قبلت من الله صور المعلومات مع الطبيعة العقلية وعلى هذا قال اوغسطينوس في شرح تلك ب ٢ ا ٨ ان «سأثر ما دون الملائكة يصدر بحيث يحصل أولاً في علم الخليقة الناطقة ثم في جنسه»

إذا اجب على الاول بان اشباه المخلوقات حاصلة في عقل الملائك ولكنها ليست مستفادة من المخلوقات بل من الله الذي هو علة المخلوقات واول من توجد فيه اشباه الاشياء وعلى هذا قال اوغسطينوس في الكتاب والباب المذكورين «كما ان الحقيقة التي بها تدع الخليقة موجودة في كلمة الله قبل وجود الخليقة البدعة كذلك معرفة هذه الحقيقة تحصل أولاً في الحقيقة العقلية ثم تحصل بعد ذلك هوية الخليقة»

وعلى الثاني بانه ليس ينتقل من احد الطرفين الى الآخر الا بوسط . ووجود الصورة في الراهمة المجرد عن المادة لا عن الملائق المادية بوسط . بين وجود الصورة التي في المادة ووجود الصورة الحاصلة في العقل بالتحريد عن المادة وعن الملائق المادية . فاذا العقل الملكي بالقوة ما بلغت قدرته لا يقدر ان يحيل الصور المادية الى الوجود العقلي ما لم يحلها قبل ذلك الى وجود الصور الموهومة وهذا محال لخلوه عن الوجود كما اسلفنا في البحث السابق ف ٥ . وايضاً فذهب انه يقوى على انتزاع الصور العقلية من الاشياء المادية فهو مع ذلك ليس ينتزعها لعدم افتقاره اليها لانه حاصل على الصور العقلية الفريدة

وعلى الثالث بان غم الملائك له نسبة واحدة الى البعيد والقريب بحسب المكان ولكن ليس ذلك مخرجاً للفائدة عن حركته المكانية فهو ليس يتحرك بحسب المكان لاكتساب العلم بل لفعل شيء في المكان

الفصل الثالث

في ان الملائكة الاعلى هل يعقلون بطل اعم من مثل الملائكة الادنين
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة الاعلى لا يعقلون بطل اعم
من مثل الملائكة الادنين لان العلم او الكلي هو ما ينتزع من الجزئيات في ما
يظهر والملائكة لا يعقلون بل كل المنتزعة من الاشياء . فاذًا ليس يجوز ان يقال ان
مثل العقل الملكي هي اعم او اخص

٢ وايضاً ما يُعرف بالخصوص فهو اتم معرفة مما يُعرف بالعموم لان معرفة
شيء بالعموم هي على نحو ما واسطة بين القوة والفعل فلو كان الملائكة لا يعقلون
يعلمون بصورة اعم من صور الملائكة الادنين للزم ان يكون الملائكة الاعلى اقل
كلاً في علمهم من الملائكة الادنين وهذا باطل

٣ وايضاً ان واحداً بينه لا يمكن ان يكون حقيقة خاصة لكثير . ولو كان
الملاك الاعلى يعلم بصورة واحدة عامة اموراً مختلفة لا يعلمها الملك الادنى الا
بصور متكررة خاصة لكان للملاك الاعلى يستعمل صورة واحدة عامة لمعرفة امور
مختلفة فلا يقدر ان يعلم كلاً منها بالعلم الخاص وهذا باطل في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٢ « ان
الملائكة الاعلى يشتركون في العلم باعم مما يشترك فيه الملائكة الادنون » وفي
كتاب الملل قض ١٠ « الملائكة الاعلى عندهم صور اعم »

والجواب ان يقال انما يكون بعض الاشياء اعلى من طريق انها اقرب الى الواحد
الاول الذبي هو الله واشبه به . وقام المعرفة العقلية في الله مندرج كليه في واحد
وهو الذات الالهية التي بها يعلم الله جميع الاشياء وهذا التام العقلي يوجد في
المخلوقات العقلية على حال ادنى واقل ببساطة فاذًا يلزم ان الاشياء التي يعلمها الله
بواحد تعلمه العقول السفلى بكثير وكما كان العقل أسفل كان ما يعلم به اكثر وعلى

هذا فكما كان للملاك اعلى يقوى على ادراك عموم المقولات بمثل اقل ولهذا
وجب ان تكون صورته اعم اى متاولة كل منها امورا اكثر ويمكن ملاحظة
ذلك بمثال يقربه فان من الناس من لا يقدر ان لا يدركوا حقيقة عقلية ما
لم تبين لهم على وجه التفصيل بالاستقراء وذلك بسبب ضعف عقولهم ومنهم من
هم اذكى عقلا فيقدرون ان يدركوا كثيرا من قليل

اذا اجيب على الاول بانه انما يعرض للكل ان يتزع من الجزئيات من حيث
ان العقل المدرك له يستفيد المعرفة من الاشياء فاذا كان عقل لا يستفيد المعرفة
من الاشياء لم يكن الكل المدرك منه متزعا من الاشياء بل متقدما عليها نوعا
من التقدم اى اما بالتقدم اليك كحصول الحقائق الكلية للاشياء في كلمة الله او
بالتقدم الطبيعي في الاقل كحصول الحقائق الكلية للاشياء في العقل الملكي

وعلى الثاني بان معرفة شيء بالعموم تقال على ضربين الاول من جهة الشيء
المعروف بمعنى ان تعرف طبيعة الشيء الكلية فقط وعلى هذا فمعرفة شيء بالعموم
هي اقل كمالا لان من يعرف من الانسان انه حيوان فقط فقد عرفه معرفة
ناقصة والثاني من جهة واسطة المعرفة وعلى هذا فمعرفة شيء بالعموم هي اقل
لان العقل الذي يقدر ان يعرف الجزئيات الخاصة بواسطة واحدة كلية هو
اقل من الذي لا يقدر على ذلك

وعلى الثالث بان واحدا بعينه لا يمكن ان يكون حقيقة خاصة لكثير اذا اريد
الحقيقة المساوية اما اذا كانت الحقيقة اعلى فيمكن اعتبار واحد بعينه حقيقة
خاصة وشبه خاص لاشياء مختلفة كما ان في الانسان فطنة كلية بالنظر الى جميع افعال
الفضائل ويمكن اعتبارها حقيقة خاصة وشبه خاص للفطنة الجزئية التي في الاسد
بالنظر الى افعال الشجاعة والتي في الثعلب بالنظر الى افعال الاحساس وقس على
ذلك ما بقي وكذا الذات الالهية تعتبر بسبب علوها حقيقة خاصة لجميع الجزئيات

الحاصلة فيها فأذاً كل جزئي يشبهها في حقيقته الخاصة وكذا يجب ان يقال في الحقيقة الكلية الحاصلة في عقل الملاك لانها لعلوها يمكن ان يعرف بها امور كثيرة معرفة خاصة

المبحث السادس والخمسون

في علم الملائكة بالنظر الى المجردات - وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في علم الملائكة من جهة ما يملكونه واولاً في معرفة المجردات ثم في معرفة الماديات والبحث في الاول بدور على ثلاث مسائل - ١ هل يعرف الملاك نفسه - ٢ هل يعرف الملائكة احدهم الآخر - ٣ هل يعرف الملاك الله بقوة طبعه

الفصل الاول

هل يعرف الملاك نفسه

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يعرف نفسه فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٦ ان « الملائكة يجهلون قدرهم » ومعرفة القدرة تتوقف على معرفة الجوهر . فأذاً الملاك لا يعرف ذاته

٢ وايضاً ان الملاك جوهر جزئي والا لما كان يفعل لان الافعال تنامي للجزئيات القائمة بانفسها . وليس شيء من الجزئيات معقولاً . فأذاً ينتج تعقله . وهكذا لما لم يكن للملاك الا المعرفة العقلية لم يكن ممكناً للملاك ان يعرف نفسه

٣ وايضاً ان العقل يتحرك من المعقول لان التعقل انفعال ما كما في كتاب النفس م ٣ ١٢ . وليس شيء يتحرك او يتفعل من نفسه كما يتضح في الجسمانيات . فأذاً ليس يقدر الملاك ان يعقل نفسه

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨ ان « الملاك يعرف نفسه في مجرد تحقيقه (اي ايضاحه الحق) »

والجواب ان يقال ان حكم الموضوع في الفعل الذي يستقر في نفس الفاعل ليس كحكمه في الفعل الذي يتعدى الى شيء خارج كما يتضح مما اسلفناه في مبحث ٥ ف ٢ لانه في الفعل المتعدي الى شيء خارج يكون الموضوع الذي يقع عليه الفعل منفصلاً عن الفاعل كانه اتصال المستغن عن المسغن والمبني عن الباني واما في الفعل الذي يستقر في نفس الفاعل فلا بد لصدور الفعل من اتصال الموضوع بالفاعل كما لا بد لشعور الحس بالفعل من اتصال الحسوس به . والموضوع المتصل بالقوة هو من هذا الفعل كالصورة التي هي مبدأ الفعل في الفواعل الاخر فكما ان الحرارة هي المبدأ الصوري للتسخين في النار كذلك شمع الشيء المبصر هو المبدأ الصوري للإبصار في العين . ولكن لا بد من اعتبار ان هذا الشئ الموضوع قد يكون احياناً بالقوة فقط في القوة المدركة وحيثئذ تكون مدركة بالقوة فقط ولا بد لادراكها بالفعل من خروجها الى فعل الشئ واذا كانت حاصلاً فيها دائماً بالفعل فهي مع ذلك تقدر ان تدرك بها من دون تغير او قبول سابق ومن ذلك يتضح ان التحرك من الموضوع ليس من حقيقة العارف من حيث هو عارف بل من حيث هو عارف بالقوة . ولا فرق في كون الصورة مبدأ الفعل بين كونها احياناً حالة او قائمة بنفسها لان الحرارة لو كانت قائمة بنفسها لما كان تسخينها اقل منه لو كانت حالة فهكذا اذا وان كان شيء في جنس المعقولات بمنزلة صورة معقولة قائمة بنفسها فهو يعقل نفسه . ولما كان الملاك مجرداً عن المادة كان صورة قائمة بنفسها ولاجل ذلك كان معقولاً بالفعل . فاذا يلزم انه بصورة التي هي جوهره يعقل نفسه اذا اجبب على الاول بان تلك العبارة هي لترجمة قديمة وقد اصلحت في الترجمة الحديثة حيث يقال « وما عدا ذلك فانهم (يعني الملائكة) قد عرفوا قُدُرم » وكان يقال مكان ذلك في الترجمة الأخرى « وهم الى الآن مجهولون قُدُرم » وان امكن تأويل عبارة الترجمة القديمة ايضاً على معنى ان الملائكة

لا يعرفون قدرتهم كمال معرفة بحسب صدورها عن ترتيب الحكمة الالهية الذي لا يدركه الملائكة

وعلى ثاني بان الجزئيات الجسمانية لا يتعاقبها تعقلنا باعتبار الجزئية بل باعتبار المادة التي هي مبدأ التخصص فيها فاذا كانت بعض الجزئيات قائمة بانفسها لا في مادة كمالها فلا مانع ان تكون معقولة بالفعل

وعلى ثالث بان التحريك والانفعال انما يتصف بهما العقل بحسب كونه بالقوة . فاذا لامس لها في العقل الملكي وخصوصاً باعتبار تعقله نفسه . وايضاً فنقل العقل ليس حكمه كحكم الفعل الذي في الجسمانيات المتعدي الى موضوع آخر

الفصل الثاني

هل يعرف احد الملائكة الآخر

يُخَصَّصُ الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يعرف احد الملائكة الآخر فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ انه لو كان العقل الانساني حاصل في نفسه على طبيعة من طبائع المحسوسات لكانت تلك الطبيعة الداخلة فيه مانعة من تجلي ما هو اجنبي عنها فيه كما ان الحدقة ايضاً لو كانت متلوثة بلون ما لتعذر عليها رؤية كل لون . والعقل الملكي في معرفة المجردات كالعقل الانساني في معرفة الجسمانيات فاذا لما كان العقل الملكي حاصل في نفسه على طبيعة معينة من تلك الطبائع يظهر انه يتعذر عليه معرفة الطبائع الأخر

٢ وايضاً في كتاب الغل فف ٨ « كل عقل فانه يعلم ما فوقه من حيث هو معلول له وما دونه من حيث هو علة له » وليس احد الملائكة علة للآخر . فاذا ليس يعرف احد الملائكة الآخر

٣ وايضاً ان احد الملائكة لا يقدر ان يعرف بما هيته الآخر لان كل معرفة انما تحصل باعتبار المشابهة . وما هيته الملائكة العارف ليست مشابهة لما هيته الملائكة

المعروف الا في الجنس كما يتضح مما مر في مـ ٥٠ فـ ٤ ومـ ٥٠ فـ ١. فإذا
 يلزم على ذلك ان احد الملائكة لا يعرف الآخر بالمعرفة الخاصة بل بالمعرفة العامة
 فقط وكذا ايضاً لا يجوز ان يقال ان احد الملائكة يعرف الآخر بماهية الملاك
 المعروف لان ما به يعقل العقل فهو امر داخلي للعقل وليس يدخل في العقل الا
 الثالث فقط وايضاً لا يجوز ان يقال ان احد الملائكة يعرف الآخر بتسبيح لان
 ذلك التسبيح ليس مغايراً للملاك المعقول لتجرد كليهما . فإذا يظهر انه ليس يمكن
 ان احد الملائكة يعقل الآخر بوجه من الوجوه

٤ وايضاً لو كان احد الملائكة يعقل الآخر فاما ان يكون ذلك بصورة غريزية
 فيلزم انه لو ابدع الله الآن ملاكاً جديداً لتعذر معرفته على الملائكة الموجودين
 الآن او بصورة مستفادة من الاشياء فيلزم ان الملائكة الاعلى لا يقدر ان
 يعرفوا الملائكة الادنى الذين لا يستفيدون شيئاً منهم . فإذا يظهر انه ليس يعرف
 احد الملائكة الآخر بوجه من الوجوه

لكن يمارض ذلك قوله في كتاب العلل قض ٢ « كل عقل فانه يعلم الاشياء
 التي لا تفسد »

والجواب ان يقال ان الاشياء التي وجدت منذ الازل في كلمة الله قد صدرت
 عنه على ضربين كما قال اوغسطينوس في كلامه على تلك ٢ ب ٨ احدها الى العقل
 الملكي والآخر لكي توجد بانفسها في طبائنها الخاصة فصدرت الى العقل الملكي
 برسمه تعالى في عقل الملائكة اشياء الاشياء التي اصدرها الى الوجود الطبيعي . وكلمة
 الله لم يكن فيها منذ الازل حقائق الجسمانيات فقط بل حقائق جميع المخلوقات
 الروحانية ايضاً . فإذا هكذا قد ارتسم من كلمة الله في كل مخلوق روحاني جميع
 حقائق الاشياء الجسمانية والروحانية غير انه قد ارتسم في كل ملاك حقيقة نوعه
 بحسب الوجود العيني والذهني مما اي بمعنى انه يقوم بنفسه في طبيعة نوعه ويعقل

ذاته بها وأما حقائق سائر الطبائع الروحانية والجسمانية فلما ارتسمت فيه بحسب الوجود الذهني فقط أي أنه بهذه الصور المرتسمة فيه يعرف الخلوقات الجسمانية والروحانية

إذاً يجب على الأول بان الطبائع الروحانية الملكية متميزة في رتبة ما كما مر في مب ٥٠ فـ فلا تمنع طبيعة ملاك عقله عن معرفة سائر الطبائع الملكية لان طبائع الملائكة الاعلين والادنين مقاربة لطبيعته وليست مختلفة الا بحسب اختلاف درجات الكمال فقط

وعلى الثاني بان اعتبار العلة والمعلول لادخل له في معرفة احد الملائكة للآخر الا من جهة المشابهة من حيث ان العلة والمعلول متشابهان ولذا فاذا اثبت بين الملائكة المشابهة دون العلية لا يزال يعرف احدهم الآخر

وعلى الثالث بان الملائكة يعرف احدهم الآخر بشيخ الآخر اخصا في عقل العارف والمفاير للملاك الآخر الذي هو شبهه لا بحسب الوجود المادي والمجرد بل بحسب الوجود العيني والذهني لان الملاك صورة قائمة بنفسها في الوجود العيني بخلاف شبهه الذي في عقل ملاك آخر فان له هناك وجوداً معقولاً فقط كما ان صورة اللون ايضاً لما في الجدار وجود عيني وأما في الوسط الموصل فلها وجود ذهني فقط وعلى الرابع بان الله قد ابدع كل خليفة على نسبة الكون الذي قضى ان يبدعه فلو قصد ان يبدع ملائكة أكثر وطبائع الاشياء أكثر لكان قد رسم في العقول الملكية اشياء معقولة أكثر كما انه لو كان البناء قد شاء ان يصنع بيتاً اعظم لكان قد صنع اساساً اعظم وعلى هذا يكون لزيادة الله في العالم خليفة وفي الملاك صورة معقولة حكم واحد بعينه

الفصل الثالث

هل يقدر الملائكة ان يعرفوا الله بقوة طبعمهم

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملائكة لا يقدرون ان يعرفوا الله بقوة طبعمهم . فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ان « الله . وضوح فوق جميع العقول السماوية بقدره لا يحيط بها علم » ثم قال بعد ذلك « لانه فوق كل جوهر فهو منزّه عن كل معرفة »

٢ وايضاً ان الله يمدعن عقل الملاك بعداً غير متناه . والامور البعيدة الى غير النهاية بمنتهى الوصول اليها . فاذاً يظهر ان الملاك ليس يقدر بقوته الطبيعية ان يعرف الله

٣ وايضاً في ١ كور ١٣: ١٢ « الآن ننظر في مرآة على سبيل اللز اما حينئذ فوجهاً الى وجه » وهذا يظهر منه ان الله يُعرف على ضربين احدهما ان يرى بذاته وباعتبار هذه المعرفة يقال انه يرى وجهاً الى وجه والاخر بحسبما يرى في مرآة المخلوقات . فالمعرفة الأولى ليست مقدورة للملاك بطبعه كما مرتحققه في مب ١٢ ف ٤ . والرواية الظلية لانتليق بالملائكة لانهم لا يستفيدون المعرفة الالهية من المحسوسات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب فاذاً ليس يقدر الملائكة ان يعرفوا الله بقوة طباعهم

لكن يعارض ذلك ان الملائكة اقدر على المعرفة من الناس . والناس يقدرون ان يعرفوا الله بقوة طبعمهم كقوله في رو ١: ١٩ « ما يعلم من الالهيات هو واضح فيهم » فاذاً اولى ان يقدر الملائكة على ذلك

والجواب ان يقال ان الملائكة يقدرون ان يحصلوا بطباعهم على معرفة ما بالله ولا يصح ذلك بحسب اعتبار ان شيئاً يُعرف على ثلاثة انحاء اولاً بحضور ماهيته عند المعارف كما لو رُئي النور في العين ومنها المعنى قيل في ف ١ ان الملاك يعقل نفسه

وثانياً بحضور شبهه عند القوة المدركة كما يُبصر الحجر من العين بمحصول شبهه فيها .
وثالثاً بكون شبه الشيء المعروف لا يستفاد ابتداءً من نفس الشيء المعروف
بل من شيء ما قد حصل هوفيه كما تبصر الانسان في المرأة . فالمعرفة الاولى تشبهها
المعرفة الالهية التي بها يرى الله بذاته ومعرفة الله على هذا النحو لا يمكن ان تحصل لخلقة
بقوة طبعها كما اسلفنا في مب ١٢ ف ٤ . والمعرفة الثالثة تشبهها المعرفة التي بها نعرف
الله في انطريق يشبهه الحاصل في المخلوقات كقولهم في ر ٢٠ : ١ « ان غير منظور
الله قد أبصرت اذ أدركت بالهروآت » ولهذا يقال اننا نرى الله في مرآة . واما
المعرفة التي بها يعرف الملاك الله بقوة طبعه فتوسطة بين هاتين المعرفةين وتشبه
تلك المعرفة التي بها يرى الشيء بالصورة المستفادة منه لانه لما كانت صورة الله
مرتبسة في طبيعة الملاك كان الملاك يعرف بجاهتيه الله من حيث انه شبه الله
ولكنه ليس يرى ذات الله اذ ليس في شبه مخلوق كفاً لتمثيل الذات الالهية ولذا
كانت هذه المعرفة اقرب الى المعرفة الظلية لان الطبيعة الملكية هي ايضاً مرآة
مثلة للشبه الالهي

اذاً اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس على معرفة الاحاطة كما هو واضح
من نفس كلامه وهذه ليست مقدورة لعقل مخلوق
وعلى الثاني بان كون عقل الملاك وماهية بعيدين عن الله بعداً غير متناهٍ
موجب لامتناع احاطته به وعدم رؤيته ذاته بطبعه ولكنه ليس موجباً لعدم معرفته
ايام بوجه من الوجوه لانه كما ان الله بعيد عن الملاك في غير النهاية كذلك معرفة
الله لنفسه بعيدة الى غير النهاية عن معرفة الملاك له
وعلى الثالث بان معرفة الله الحاصلة للملاك بطبعه متوسطة بين هاتين المعرفةين
ولكنها اقرب الى احدهما كما مر في جرم الفصل



المبحث السابع والخمسون

في علم الملائكة بالنظر الى الماديات - وفيه خمسة فصول

ثم يبحث في الماديات التي تعرف من الملائكة وبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - اولها
يعرف الملائكة طبائع الماديات - ٢ هل يعرفون الجزئيات - ٣ هل يعرفون المستقبلات - ٤
هل يعرفون افكار القلوب - ٥ هل يعرفون جميع اسرار النعمة

الفصل الاول

هل يعرف الملائكة الماديات

يُخصَّ الى الاول بان يقال: يظهر ان الملائكة لا يعرفون الماديات فان المعقول
هو كمال العاقل. ويمتنع ان تكون الماديات كالات للملائكة لانخطاطها عنهم.
فاذا الملائكة لا يعرفون الماديات

٢ وايضاً ان الرؤية العقلية انما تتعلق بما يحصل في النفس بماهيتها كما في الشارح
على ٢ كور ١٢. ويمتنع ان تحصل الماديات بماهيتها في نفس الانسان او عقل الملاك
فاذا ليس يمكن ادراكها بالرؤية العقلية بل انما تدرك بالرؤية الوهمية التي تتعلق
بصور الاجسام والرؤية الحسية التي تتعلق بالاجسام. والملائكة ليس فيهم رؤية
وهمية ولا حسية بل عقلية فقط. فاذا ليس يقدر الملائكة ان يدركوا الماديات
٣ وايضاً ان الماديات ليست معقولة بالفعل بل مدركة بالحس والروم المفقودين
في الملائكة. فاذا الملائكة لا يعرفون الماديات

لكن يمرض ذلك ان كل ما هو مقدور للقوة السفلى فهو مقدور للقوة العليا.
ومعرفة الماديات مقدورة لعقل الانسان الذي هو ادنى في رتبة الطبيعة من عقل
الملاك. فاذا أولى ان تكون مقدورة لعقل الملاك

والجواب ان يقال ان من شأن الترتيب الذي في الاشياء ان تكون الموجودات
العليا اكمل من السفلى وما يوجد في السفلى على وجه النقصان والجزئية والتكثرة

يوجد في العليا على وجه الكمال وعلى نحو من الكمية والبساطة ولذا لما كان الله هو
اعلى جميع الاشياء كانت جميع الاشياء موجودة فيه وجوداً سابقاً فأتقاً على وجود
كل جوهر بحسب نفس وجوده البسيط كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
ب ١٥٠ والملائكة هم اقرب المخلوقات الى الله واشبهها به ١٠ فاذا هم اكثر واكمل
اشتراكاً في الخير الالهية كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السابعة ب ٤
وعليه فجميع الماديات لها وجود سابق في الملائكة غير ان وجودها فيهم اكثر
بساطة وتجرداً من وجودها في انفسها واقل وحدة وكالاً من وجودها في الله ١٠
وكل ما يوجد في شيء فانه يوجد فيه على حسب حال ذلك الشيء والملائكة
بحسب طبيعتهم موجودات عقلية ١٠ ولذا فكان الله يعرف الماديات بماهية كذلك
الملائكة يعرفونها بمصولها فيهم باشباحها المعقولة

اذا احبب على الاول بان المعقول هو كال الماقل باعتبار الشئ المعقول الحاصل
له عند العقل وهكذا فالاشباح المعقولة الحاصلة في عقل الملاك هي كالات العقل
الملكي وافعاله^(١)

وعلى الثاني بان الحس ليس يدرك ماهيات الاشياء بل انما يدرك العوارض
الخارجية فقط وكذا ليس يدركها الوهم بل انما يدرك اشباه الاجسام فقط وليس
يدرك ماهيات الاشياء الا العقل فقط ولذا قيل في كتاب النفس ٣ م ١٢٦ ان
موضوع العقل هو ما هو الذي ليس يخطئ فيه كما ليس يخطئ الحس في المحسوس
الخاص فاذا ماهيات الماديات تحصل في عقل الانسان او الملاك حصول المعقول
في الماقل وليس بحسب وجودها العيني ١٠ ومن الاشياء ما يوجد في العقل ارنى
النفس بكلا الوجودين وتعلق الرؤية العقلية بكليهما

وعلى الثالث بانه لو كان الملاك يستفيد معرفة الماديات من الماديات لوجب ان

١ المراد بالعقل هنا ما يقابل القوة

يجعلها معقولة بالفعل بتجريدہ اياها ولكنه ليس يستفيد معرفتها من الماديات بل
انما يعرفها باشباحها المعقولة بالفعل الخيرية فيه كما ان عقلا يعرفها بالاشباح التي
يجعلها معقولة بالتجريد

الفصل الثاني

هل يعرف الملاك الجزئيات

يُتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملاك ليس يعرف الجزئيات فقد قال
الفيلسوف في كتاب البرهان ٢٢١ « ان الحس يتعلق بالجزئيات والذهن او
العقل يتعلق بالكليات » وليس في الملائكة قوة مدركة سوى العقل كما يتضح مما
سلف في مب ٥٤ ف ٥٠ فاذا لا يعرفون الجزئيات

٢ وايضاً كل ادراك فاعلموا بالحق العارف الى نوع من مشابهة المعروف. ويظهر
ان الملاك ليس يمكن ان يحال بنوع من الانواع الى مشابهة الجزئي من حيث هو
جزئي لان الملاك مجرد كما مر في مب ٥٠ ف ٢ ومبدأ الجزئية هو المادة. فاذا
يتعذر على الملاك معرفة الجزئيات

٣ وايضاً لو علم الملاك الجزئيات فاما ان يكون ذلك بالصور الجزئية او بالصور
الكلية. لا جائز ان يكون بالصور الجزئية للزوم حصوله على صور غير متناهية ولا
بالصور الكلية. اذ الكلي ليس مبدأ كافياً لادراك الجزئي من حيث هو جزئي
لان الجزئيات لا تعرف في الكلي الا بالقوة. فاذا ليس يعرف الملاك الجزئيات
لكن يارض ذلك ان ليس يحرس احد ما ليس يعرفه. والملائكة يحرسون افراد
الناس كقوله في مز ١٠٩: اوصى ملكه بك ليعرسلوك الخ. فاذا الملائكة يعرفون
الجزئيات

والجواب ان يقال ان بعضاً نفوا مطلقاً عن الملائكة معرفة الجزئيات لكن هذا
اولاً منافي للايمان الكاثوليكي الذي يثبت تدبير هذه السفالات بالملائكة كقوله

في عبر ١٤: «جميعهم ارواحٌ خادمة» فلو كانوا لا يعرفون الجزئيات لامتنع ان يكون لهم عنايةٌ ما بالاشياء التي تُفعل في هذا العالم اذ الافعال خاصة بالجزئيات وهذا مردودٌ بقوله في جا ٥:٥ «لا تقل امام الملاك ليس عناية» وثانياً هو منافٍ للتعاليم الفلسفية المثبتة كون الملائكة هم محركي الافلاك وانهم يحركونها بالعقل والارادة — ولذا ذهب غيرهم الى ان الملاك يعرف الجزئيات لكن في العمل الكلية التي اليها ترجع جميع المفعولات الجزئية كما في حكم الفلكي بحدوث كسوف مستقبل من احوال الحركات الفلكية لكن هذا القول لا يخلص مما تقدم لان معرفة الجزئي في العمل الكلية ليست معرفته من حيث هو جزئي اي من حيث خصوصياته الشخصية فان الفلكي الذي يعرف الكسوف المستقبل بعد الحركات الفلكية انما يعرفه في الجملة وليس يعرفه من حيث خصوصياته الشخصية ما لم يدركه بالحس والتدبير والعناية والحركة تتعلق بالجزئيات من حيث خصوصياتها الشخصية — ولذا ينبغي ان يقال كان الانسان يعرف بقوى مدركة مختلفة اجناس جميع الاشياء فيعرف بالعقل الكميات والمجردات وبالحس الجزئيات والجماليات كذلك الملاك يعرف بقوته العقلية الواحدة كلا الامرين فان من شأن ترتيب الاشياء انه كلما كان شيء اعلى رتبةً كانت قوته اعظم وحدة واعيةً تاولاً كما يتضح في الانسان فان الحس المشترك الذي هو اعلى من الحس الخاص وان كان قوة واحدة يدرك جميع ما تدركه المشاعر الخمسة واموراً اخرى ليس يدركها مشعرٌ من المشاعر كالفرق بين الابيض والخلو وقس على ذلك — فاذاً لما كان الملاك اعلى من الانسان في رتبة الطبيعة فلا يصح ان يقال ان الانسان يدرك بقوة من قواه شيئاً ليس يدركه الملاك بقوته الداركة الواحدة التي هي العقل ولذا قد عداً ارسطو من الخيال ان يجهل الله النزاع الذي تعلمه نحن كما يتضح من كتاب النفس ٨٠١ وكتاب الاغليات ١٥٢م — واما كيفية ادراك عقل الملاك للجزئيات فيمكن اعتبارها من انه كما ان الاشياء تصدر

عن الله ليقوم بانفسها في طبائعها الخاصة كذلك تصدر عنه لتحصل في العلم الملكي ايضاً
 وواضح ان الله ليس يصدر عنه في الاشياء ما يرجع الى الطبيعة الكلية فقط بل
 تلك الاشياء التي هي مبادئ الشخص ايضاً . لانه علة جوهر الشيء كله بمادته
 وصورته . ومعرفته على حسب تسيبه لان علة هو علة الشيء كما مرتعقه في
 مبداه . فاذا كان الله هو بذاته التي بها يسبب جميع الاشياء شبه جميع
 الاشياء . وبما يعرف جميع الاشياء لا باعتبار الطابع الكلية فقط بل باعتبار الخصوصية
 الشخصية ايضاً كذلك الملائكة يعرفون الاشياء بالصور المرتسمة فيهم من الله لا
 باعتبار الطبيعة الكلية فقط بل باعتبار شخصيتها ايضاً من حيث ان هذه الصور
 مثالات متكررة لتلك الذات الواحدة والبسطة

اذا اوجب على الاول بان كلام الفيلسوف على عقلنا الذي ليس يعقل الاشياء
 الا بالتجريد . وما يجرى من العالين المادية فانه يصير بهذا التجريد كلياً وهذه الطريقة
 من العقل لا تليق بالملائكة كما مر في مب ٥٥ ف ٣ . فاذا ليس حكمها واحداً
 وعلى الثاني بان الملائكة لا تحال بسب طبيعتها الى شبه الماديات كما يشبه شي
 شيئاً آخر بحسب موافقته اياه في الجنس او في النوع او في العرض بل كما يشبه الاعلى
 الادنى كشبهة الشمس للنار وعلى هذا النحو ايضاً يكون في الله شبه جميع الاشياء
 باعتبار الصورة وباعتبار المادة من حيث ان كل ما يوجد في الاشياء فله وجود
 سابق في الله من حيث هو علة وكذلك صور العقل الملكي التي هي اشياء متباعدة
 عن الذات الالهية هي اشياء الاشياء لا باعتبار الصورة فقط بل باعتبار المادة ايضاً
 وعلى مثال بان الملائكة يعرفون الجزئيات بالصور الكلية التي هي مع ذلك
 اشياء الاشياء باعتبار المبادئ الكلية وباعتبار مبادئ الشخص . واما انه كيف
 يمكن معرفة امور كثيرة بصورة واحدة بعينها فقد مر بيانه في مب ٥٥ ف ٣

الفصل الثالث

هل يعرف الملائكة المستقبلات

يتخفى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الملائكة يعرفون المستقبلات لانهم اقدر في المعرفة من الناس. وبعض الناس يعرفون كثيراً من المستقبلات. فإذا الملائكة أخرى بذلك

٢ وايضاً ان الحاضر والمستقبل فصلان للزمان. وعقل الملاك فوق الزمان. لان العقل المغارق مساوٍ للسرمدية اي الدهر كما في كتاب العليل قضى ٢ فإذا ليس بين الماضي والمستقبل فرق بالنظر الى عقل الملاك بل يعرف كليهما على السواء

٣ وايضاً ان الملاك ليس يعرف بالصور المستفادة من الاشياء بل بالصور الفيزيائية الكلية. ونسبة الصور الكلية الى الماضي والمستقبل سواء. فإذا يظهر ان الملائكة يعرفون الماضيات والحاضرات والمستقبلات على السواء

٤ وايضاً كما يقال لشيء بعيد بحسب الزمان كذلك يقال له بعيد بحسب المكان. والملائكة يعرفون الاشياء البعيدة بحسب المكان. فإذا يعرفون ايضاً الاشياء البعيدة بحسب الزمان المستقبل

لكن يعارض ذلك ان ما هو علامة خاصة على الالهية فليس يجوز على الملائكة. ومعرفة المستقبلات علامة خاصة على الالهية كقوله في اش ٤١: ٢٣ «ينبؤنا ما سيأتي فيما بعد فنعلم انكم آلهة». فإذا الملائكة لا يعرفون المستقبلات

والجواب بان يقال ان المستقبل يمكن معرفته على نحوين اولاً في علته والمستقبلات التي تصدر بالضرورة عن عللها تعرف على هذا النحو معرفة يقينية كشروق الشمس غداً. فاما التي تصدر عن عللها في الغالب فانها تعرف لبالقين بل بالحدس كما يتقدم الطبيب فيعرف سلامة المريض وهذا الضرب من معرفة المستقبلات حاصل للملائكة وهو فهم اقوى منه فينا على قدر ما معرفتهم لعلل الاشياء اعم

واكمل كما ان الاطباء الذين هم انفتقروا في الاسباب هم اعظم اصابة في الحكم على سعة المرض المستقبلية. واما التي تصدر عن غلظها في النادر فهي مجهولة بالكلية كالانفاقيات وثانيا تعرف المستقبلات في انفسها وعلى هذا النحو فالله وحده يعرف المستقبلات لانه تصد بالضرورة وفي الغالب فقط بل الانفاقيات ايضا لان الله يرى جميع الاشياء في سرمدية التي لبساطتها هي حاضرة للزمان كله ومستغرقة له ولذا كانت النظرة الواحدة من الله تقع على جميع الاشياء التي تفعل في الزمان كله وقوعا على اشياء حاضرة له وهو يرى جميع الاشياء كما هي في انفسها كما ترى في مب ١٤ ف ٩ وعند الكلام على علم الله والعقل الملكي وكل عقل مخلوق قاصر عن السرمدية الالهية فاذا ليست معرفة المستقبل كما هو في هوته مقدورة لعقل مخلوق اذا اجيب على الاول بان الناس لا يعرفون المستقبلات الا في علمها او بانحاء الله . والملائكة على هذا النحو ادق علما بالمستقبلات

وعلى الثاني بان عقل الملائك وان كان فوق الزمان الذي به تنقدر الحركات الجسمانية الا ان فيه زمانا بحسب تعاقب التصورات العقلية على حسبما قال اوغسطينوس في شرح تلك ب ٧ ك ٢٠ » ان الله يحرك الخلوقات الروحانية في الزمان » وهكذا لما كان في عقل الملائك تعاقب لم تكن جميع الاشياء التي تفعل في الزمان كله حاضرة له

وعلى الثالث بانه وان كانت الصور التي في عقل الملائك لها في انفسها نسبة متساوية الى الحاضرات والماضيات والمستقبلات الا ان الحاضرات والماضيات والمستقبلات ليست نسبتها الى الصور على السواء لان الحاضرات لها طبيعة تشبه بها الصور الحاصلة في عقل الملائك فيمكن معرفتها بها واما المستقبلات فلا تزال عارية عن الطبيعة التي تشبه بها تلك الصور فاذا لا سبيل الى معرفتها بها وعلى الرابع بان الاشياء البعيدة بحسب المكان موجودة في طبيعة الاشياء وتشارك

في صورة ما لها شبه عند الملاك وليس كذلك المستقبلات كما مر في جرم الفصل .
فاذا ليس حكمهما واحداً

الفصل الرابع

هل يعرف الملائكة أفكار القلوب

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملائكة يعرفون أفكار القلوب فقد قال
غريغوريوس في اديياته ك ١٨ ب ٢٧ في كلامه على قول ايوب ٢٨ « لا يقاس بها
الذهب ولا الزجاج » حينئذ اي في سعادة المنبئين « يكون الواحد مرئياً للآخر
كما هو مرئي لنفسه ومتى لُوْحِطَ عقل كل واحد نُفِذَ ضميره ايضاً » . والمنبئون
سيكونون امثال الملائكة كما في متى ٢٢ . فاذا يقدر الملاك الواحد ان يرى ما في
ضمير الآخر

٢ وايضاً ان نسبة الصور المعقولة الى العقل كنسبة الاشكال الى الاجسام ومتى
رؤي الجسم يرى شكله فاذا متى رؤي الجوهر العقلي ترى الصورة المعقولة
التي فيه . فاذا لما كان الملاك يرى الملاك الآخر والنفس ايضاً يظهر انه يقدر ان
يرى فكر كليهما

٣ وايضاً ما في عقلنا فهو اثنى بالملاك مما في الخيال لان هذا معقول بالعلم
وذاك معقول بالقوة فقط . وما في الخيال فمعرفة مقدورة للملاك كالجسمانيات
لان الخيال قوة جسمانية . فاذا يظهر ان الملاك يقدر ان يعرف أفكار العقل
لكن يعارض ذلك ان ما هو خاص بالله فليس يليق بالملائكة . ومعرفة أفكار
القلوب امر خاص بالله كقوله في ار ١٧ : ٩ « قلب الانسان خبيث وغير مُدْرِك »
ومن يعرفه انا الرب فاحص القلوب انا . فاذا الملائكة لا يدركون اسرار القلوب
والجواب ان يقال ان فكر القلب يمكن معرفته على نحوين اولاً في مفعوله
ومعرفته على هذا التحويل ليست مقدورة للملاك فقط بل للانسان ايضاً وكما كان

منعوله اخفى كانت معرفته أدق . فان الفكر يُعرف أحياناً لا بالفعل الخارجي فقط بل بالتغير ايضاً . وايضاً فالاطباء يقدرون ان يعرفوا بالنبض بعض الانفعالات النفسانية والملائكة او الشياطين ايضاً هم احرى بذلك على قدر الزيادة في دقة اعتبارهم هذه التغيرات الجسمانية الحفية وبناء عليه قال اوغسطينوس في كتاب عرافة الشياطين ب « يعلمون أحياناً بلا كلفة احوال الناس لا المبر عنها بالكلام فقط بل المتصورة بالفكر ايضاً متى ابدوا من انفسهم بعض العلام في الجسد » وان كان قد قال في كتاب الرجوع ب ٣٠ « ان هذا الاسيل الى معرفة انه كيف يحدث » وثانياً يمكن معرفة الافكار بحسب كونها في العقل والانفعالات بحسب كونها في الارادة ومعرفتها على هذا النحو انما هي مقدورة لله وحده لان ارادة الخليفة الناطقة انما هي خاضعة لله وحده وهو وحده يقدر ان يفعل فيها لكونه موضوعها الاصيل من حيث هو غايتها القصوى وسياً في لهذا من يديان في ب ٦٣ ف ا وب ١٠٥ ف ٥ . ولذا فإي يتعلق بالارادة وحدها او يوجد في الارادة وحدها فاما هو معلوم لله وحده . وواضح ان اعتبار معتبر بالفعل لبعض الاشياء من متعلقات الارادة وحدها لانه متى حصل لواحد ملكة العلم او وجدت عنده الصور العقلية فلانما يستعملها متى اراد ولذا قال الرسول في ١ كور ١١: ٢ « ليس يعرف ما في الانسان الا روح الانسان الذي فيه » اذاً اجيب على الاول بان فكر الانسان ليس يُعرف من انسان آخر للمانعين احدهما كثافة الجسم والآخر الارادة الكاتمة لاسرارها . فالمانع الاول يرفع في البعث ولا وجود له في الملائكة واما المانع الثاني فيبقى بعد البعث وهو موجود الا ان في الملائكة . ومع ذلك فان ضياء الجسم سيشف عن كيفية العقل باعتبار كية النعمة والمجد وبهذا الاعتبار ستكون رؤية عقل الواحد مقدورة للآخر وعلى الثاني بانه وان كان الملاك الواحد يرى الصور المعقولة التي في الآخر بسبب ان طريقة الصور المعقولة تتفاوت عمومها في الكثرة والقلة بحسب تفاوت

شرف اجواهر ليس ينزه مع ذلك ان الواحد يعرف كيف يتصرف الا خفي تلك
الصور المعقولة بملاحظته اياها بالفعل

وعلى الثالث بان الشهوة البهيمية ليست ربة فعلها بل هي تابعة لتأثير علة اخرى
جسمانية او روحانية فاذا لما كان الملائكة يعرفون الجسمانيات واحوالها يمكن لهم
ان يعرفوا بذلك ما في الشهوة والتخيل البهيمين بل الانسانين ايضا باعتبار ان
الشهوة الحسية في النفس قد تصدر احيانا الى الفعل تبعاً لتأثير ما جسماني كما يحدث
دائماً في البهائم . ولكن ليس من الضرورة ان يعرف الملائكة حركة الشهوة الحسية
والتخيل في الانسان باعتبار تحررهما من الارادة والعقل لان الجزء الادنى من النفس
ايضاً يشارك العقل نوعاً من الاشتراك كشراكة المطيع للأمر على ما في الخلقيات كـ
في الباب الاخير . وليس يلزم مع ذلك من معرفة الملائكة ما في شهوة الانسان الحسية
او خياله انه يعرف ما في فكره او ارادته لان العقل والارادة ليسا خاضعين للشهوة
الحسية او الخيال بل يمكن التخالف بينها

الفصل الخامس

هل يعرف الملائكة اسرار النعمة

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الملائكة يعرفون اسرار النعمة لان ارفع جميع
الاسرار هو سر تجسد المسيح وهذا قد عرفه الملائكة منذ البدء فقد قال اوغسطينوس
في شرح تلك كـ ١٩ ب « قد كان هذا السر محتجباً في الله منذ الدهور ولكن
بحيث انه كان معلوماً للروساء واهل السلطة السماويين » وقال الرسول في ١ تيمو ٣
١٦ : « تجلّى للملائكة سر التقوى العظيم » فاذا الملائكة يعرفون اسرار النعمة
٢ وايضاً ان حقائق جميع اسرار النعمة مندرجة في الحكمة الالهية . والملائكة
يروون حكمة الله التي هي عين ذاته . فاذا يعرفون اسرار النعمة
٣ وايضاً ان الانبياء يتدبرون بواسطة الملائكة كما يتضح من قول ديونيسيوس في

مراتب السلطة السابوية ب٤٠ وهم يعرفون أسرار النعمة في عا ٣: ٧ «ان الرب لا يُفْذِكَةُ الا ان يكشف سرّه لعبيده الانبياء» فأذا الملائكة يعرفون اسرار النعمة لكن يعارض ذلك ان ليس احدٌ يتعرف ما يعرفه ٠ والملائكة حتى الاعلون يحتون عن اسرار النعمة الالهية ويتعرفونها في مراتب السلطة السابوية ب ٧ «ان الكتاب المقدس يذكر بعض الذوات السابوية مستعلمة يسوع ومتعرفة منه فعلة الالهي لاجاننا ويسوع مفيداً اياها مباشرة» كما يتضح من اش ١٠: ٦٣ حيث يجب يسوع على سؤال الملائكة: من ذا الآتي من آدم: بقوله «انا المتكلم بالعدل» فأذا ليس يعرف الملائكة اسرار النعمة

والجواب ان يقال ان للملائكة معرفتين احدها طبيعة بها يعرفون الاشياء بما همهم وبالصورة الفريزية وبهذه المعرفة لا يقدرون ان يعرفوا اسرار النعمة لان هذه الاسرار انما تتعلق بارادة الله وحدها واذا كان يتعذر على الملاك الواحد معرفة أفكار الآخر المتعلقة بارادته فأولى ان يتعذر عليه معرفة ما يتعلق بارادة الله وحدها. وقد برهن الرسول على ذلك بقوله في ١ كور ١١: ٢ «ليس يعرف احدٌ ما في الانسان الا روح الانسان الذي فيه فهكذا لا يعلم احدٌ ما في الله الا روح الله» - والثانية ما تقوم بها سعادتهم وهي التي بها يرون الكلمة ويرون الاشياء في الكلمة وبهذه الرؤية يعرفون اسرار النعمة لكن لا كلها ولا كلهم على السواء بل بحسب ارادة الله ان يكشفها لهم كقول الرسول في ١ كور ١٠: ٢ «قد جلاه الله لنا بروحه» ولكن بحيث ان الملائكة الاعلن لكونهم انفذ مطالعة للحكمة الالهية يعرفون في رؤية الله اسراراً أكثر واعلى يكشفونها للملائكة الا الذين باشراقهم عليهم وهذه الاسرار منها ما قد عرفوه من اول ابداعهم ومنها ما اطلعوا عليه بعد ذلك بحسب ما يناسب وظائفهم

إذا اجيب على الاول بانه قد يمكن النظر في سر تجسد المسيح على نحوين اولاً

بالاجن وهو على هذا النحو قد كُشِفَ للجميع منذ بدء سعادتهم وذلك لانه مبداً عامٌ متخمة اليه جميع وظائفهم لانهم جميعاً ارواحٌ خادمة ترسل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص كما في عبرا ١: ٤. وهذا انما يتم بسر التجسد ولذا وجب ان يكون الجميع مطلعين على هذا السر منذ البدء . وثانياً يمكن النظر في سر التجسد باعتبار احواله الخاصة وعلى هذا النحو لم يطلع جميع الملائكة على جميع الاحوال منذ البدء بل منها ما كُشِفَ بعد ذلك للملائكة الاعلى ايضاً كما يتضح من قول ديونيسيوس الموردي في المعارضة

وعلى الثاني بان الملائكة السعداء وان شاهدوا الحكمة الالهية لا يحيطون بها فلا يلزم ان يعرفوا كل ما هو محتجب فيها
وعلى الثالث بان كل ما عرفه الانبياء من سر انعمة بالوحي الالهي فقد أُوحِيَ الى الملائكة بوجه اعلى جداً ثم انه وان كان الله قد كشف بالاجمال للانبياء ما كان زمناً ان يفعله لاجل خلاص الجنس البشري فالرسل مع ذلك قد عرفوا من هذ بعض احوال خصوصية لم يعرفها الانبياء كقوله في افسس ٤: ٣ «تستطيعون اذا قرأتم ان تفهموا خبرتي في سر المسيح الذي لم يُعَلِّم عند بني البشر في اجيالٍ أُخرى كما أعلن الآن بالروح لرسله القديسين» وايضاً فتُخبر الانبياء قد عرفوا ما لم يعرفه متقدموهم كقوله في مز ١١٨: ١٠٠ «صرتُ أعقل من الشيوخ» وقال غريغوريوس في خط ١٦ على حزقيا «بتعاقب الازمنة كثرت زيادة المعرفة الالهية»



المبحث الثامن والخمسون

في طريقة المعرفة الملكية — وفيه سبعة فصول

تم تبني النظر في طريقة المعرفة الملكية والمبحث في ذلك يدور على سبع مسائل — ١ هل

عقل الملاك هو تارة بالقوة وتارة بالنفس — ٢ هل يقدر الملاك ان يعقل اشياء كثيرة معاً
 — ٣ هل يعقل بالتدرج — ٤ هل يعقل بالتركيب والتفصيل — ٥ هل يمكن وجود كذب في
 عقل الملاك — ٦ هل يجوز وصف معرفة الملاك بالصباحية والمساءلة — ٧ هل المعرفة الصباحية
 هي نفس المعرفة المسائية او مبانة لها

الفصل الاول

هل عقل الملاك هو تارة بالقوة وتارة بالنفس

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان عقل الملاك قد يكون احياناً بالقوة
 لان الحركة هي فعلٌ موجودٌ بالقوة كما في الطبيعيات م ٣٦٠. والعقول الملكية تتحرك
 بالتفعل كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤٠. فاذا العقول الملكية قد تكون
 احياناً بالقوة

٢ وايضاً لما كان الشوق يتعلق بما ليس حاصلًا ولكن يمكن حصوله فكل من
 يشاق تعقل شيء فهو بالقوة الى ذلك الشيء وفي ١ بطر ١٢٠١ « التي يشاق
 الملائكة ان يطلّوها عليها » فاذا قد يكون احياناً عقل الملاك بالقوة

٣ وايضاً في كتاب الملل قض ٨ « العقل يعقل بحسب حال جوهره »
 وجوهر الملاك يتخلطه شيء من القوة . فاذا قد يعقل احياناً بالقوة
 لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ٢ ب ٨ « الملائكة منذ
 خلّقوا يمتظنون بالمطالعة المقدسة والصالحة لسرمدية الكلمة » والعقل المطالع ليس
 بالقوة بل بالفعل . فاذا ليس عقل الملاك بالقوة

والجواب ان يقال ان العقل يكون بالقوة على نحوين كما قال الفيلسوف في كتاب
 النفس م ٣٨ وفي الطبيعيات م ٣٢٢ احدهما قبل التعلم والاستنباط اي قبل ان تحصل
 له ملكة العلم والثاني متى كان حاصلًا على ملكة العلم ولكنه لا يلاحظ . فعلى النحو
 الاول ليس عقل الملاك بالقوة اصلاً بالنظر الى ما معرفته مقدورة له بالفطرة لانه كما
 ان الاجرام العالية اي السماوية ليس فيها قوة الى الوجود غير مستكفية بالفعل

كذلك المعول السماوية اسم الملائكة ليس فيهم قوة عقلية غير... ككلمة كل الاستكمال بالصور العقلية الفريزية. واما بالنظر الى ما يكشف لم بالوحي فلامانع ان يكون عقلهم بالقوة فان الاجرام السماوية ايضا قد تكون احيانا بالقوة الى الاستنارة من الشمس — وعلى النحو الثاني يمكن ان يكون عقل الملائك بالقوة الى ما يعرفه بفطرته اذ ليس يلاحظ دائما بالفعل كل ما يعرفه بفطرته. واما بالنظر الى معرفة الكلمة وما يراه في الكلمة فليس بالقوة اصلاً على هذا النحو لانه يلاحظ دائماً بالفعل الكلمة وما يراه في الكلمة فان سعادة الملائكة قائمة بهذه الرؤية. والسعادة لا تقوم بالملائكة بل بالفعل كما قال الفيلسوف في الخلقيات اب ٨

اذا اجيب على الاول بان الحركة لا تؤخذ هناك بحسب كونها فعل الناقص اي الموجود بالقوة بل بحسب كونها فعل الكامل اي الموجود بالفعل فهذه الاعتبار يقال للعقل والشعور حركة كما في كتاب النفس ٢٨٣

وعلى الثاني بان ذلك الشوق الذي للملائكة ليس مخرجاً للشيء المنشوق بل لسماته او يقال انهم يشاققون رؤية الله بالنظر الى الاولية الجديدة التي يتلقونها من الله على حسب اقتضاء الاحوال

وعلى الثالث بانه ليس في جوهر الملائكة قوة محضة عن الفعل وكذا ليس عقل الملائك ايضاً هو بالقوة دون فعل

الفصل الثاني

هل يقدر الملائك ان يعقل اشياء كثيرة معاً

يُنْهَضُ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الملائك ليس يقدر ان يعقل اشياء كثيرة معاً فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ب ٤ «ان العلم يمكن تعلقه باشياء كثيرة واما العقل فيتعلق بواحد فقط»

٢ وايضاً ليس يُعْقَلُ شيء الا بحسب تخلق العقل بالشبح المعقول كما يتخلق

الجسم بالشكل . ويمتنع تخلق جسم واحد بأشكال مختلفة . فإذا امتنع ان يعقل العقل الواحد معقولات مختلفة

٣ وايضاً ان العقل حركة ما . والحركة لا تنتهي الى اطراف مختلفة . فإذا ليس يحدث ان تعقل اشياء كثيرة معاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٤ ب ٣٢ « ان قوة العقل الملكي الروحانية تدرك بقاية السهولة جميع ما تريده معاً »

والجواب ان يقال كما ان وحدة الحركة تقتضي وحدة الطرف كذلك وحدة الفعل تقتضي وحدة الموضوع وقد يحدث ان بعض الاشياء تعتبر ككثير او كواحد وذلك

كاجزاء متصل ما لانه اذا اخذ كل منها بنفسه كانت كثيرة فلا تدرك باللمس . والعقل كلها معاً ولا بفعل واحد . واذا اخذت بحسب كونها واحداً في الكل فانها تدرك باللمس

و بالعقل كلها معاً وبفعل واحد بلا حطة الكل المتصل كما في كتاب النفس ٢٣٠٣ — وكذا ايضاً غننا يعقل معاً المحمول والموضوع باعتبار كونها جزئي قضية واحدة

وكل متناسين باعتبار اتفاقها في نسبة واحدة ومن ذلك يتضح ان الاشياء الكثيرة لا يمكن تقاها معاً بحسب كونها متمايزة بل انما تعقل معاً بحسب اتحادها في معقول

واحد . وكل شيء فهو معقول بالفعل بمحصول شبهه في العقل فإذا جميع الاشياء التي يمكن ادراكها بصورة معقولة واحدة تدرك كمعقول واحد فتدرك معاً واما

الاشياء التي تدرك بصور معقولة مختلفة فانها تدرك كمعقولات مختلفة . فاللائكة اذن بتلك المعرفة التي بها يعرفون الاشياء بالكلمة يعرفون جميع الاشياء

بصورة معقولة واحدة وهي الذات الالهية . ولذا فهم باعتبار هذه المعرفة يعرفون جميع الاشياء معاً كما اننا ايضاً في الوطن « لن تكون افكارنا متغيرة تنتقل ذهاباً

وابائاً من اشياء الى اخرى بل سنرى بلحة واحدة جميع ما نعلمه معاً » على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢٥ ب ١٦ . واما تلك المعرفة التي ما يعرفون

الاشياء بالصور الغريزية فيقدرون ان يقولوا معاً جميع تلك الاشياء التي تُدرَك
بصورته واحدة لا تلك التي تُدرَك بصور مختلفة
اذاً اجيب على الاول بان تعقل الكثير كواحد هو على نحو ما تعقل واحد
وعلى الثاني بان العقل يخلق بالشبح المعقول الحاصل عنده ولذا فهو يقدر ان
يرى شبح معقول واحد معقولات كثيرة معاً كما ان الجسم الواحد يمكن ان
يجعل بشكل واحد مشابهاً لاجسام كثيرة معاً
وعلى الثالث كما على الاول

الفصل الثالث

هل يعرف الملاك بالتدرج

يُنْعَضُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملاك يعرف بالتدرج لان التدرج
العقلي يعتبر بحسب معرفة شيء باخر . والملائكة يعرفون شيئاً باخر لانهم يعرفون
للمخلوقات بالكلية . فاذاً عقل الملاك يعرف بالتدرج
٢ وايضاً كل ما هو مقدور للقوة السفلى فهو مقدور للقوة العليا ايضاً . والعقل
الانساني يقدر على القياس ومعرفة العلل في المخلوقات اللذين بهما تقوم حقيقة
التدرج . فاذاً اولى ان يقدر على ذلك عقل الملاك الذي هو اعلى في رتبة الطبيعة
٣ وايضاً قال ايسيدوروس في كتاب الحير الاعظم ١ ب ١٠ « الشياطين
يعرفون اموراً كثيرة بالتجربة » والمعرفة التجريبية تدريجية . لانه من تكرار التذكر
يحصل تجربة واحدة ومن تكرار التجارب يحصل كل واحد كما في آخر كتاب
البرهان ٢ وفي اول الالهيات ب ١٠ . فاذاً معرفة الملائكة تدريجية
لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ « ان الملائكة
لا يؤلفون المعرفة الالهية من الكلام المبثوث ولا ينتقلون من شيء الى هذه
الاشياء الخاصة معاً »

والجواب ان يقال ان مرتبة الملائكة بين الجواهر الروحانية كرتبة الاجرام
 السماوية بين الجواهر الجسمية كما اسلفنا غير مرة في ف ١ وب ٥٥ ف ١ فان
 ديونيسيوس ايضاً قد دعاهم في الموضع المتقدم ذكره عقولاً سماوية والفرق بين
 الاجرام السماوية والارضية ان الاجرام الارضية تكتسب كمالها الاقصى بالتغير
 والحركة والاجرام السماوية تحصل على كمالها الاقصى في الحال من مجرد طبيعتها.
 فاذا كذلك العقول السافلة اى البشرية تكتسب بنوع من الحركة والتدرج كمال
 الفعل العقلي في ادراك الحق وذلك لانها تنتقل من مدرك الى مدرك اخر ولو
 كانت في حال ادراكها المبدأ البين تلحظ جميع اللوازم اللاحقة له على انهاينة
 لما كان فيها محل للتدرج. وهذه الحال تامة للملائكة لانهم في حال ادراكهم ما
 يدركونه اولاً بطباعهم يلحظون جميع ما يمكن ادراكه فيه ولذا يقال لهم جواهر عقلية
 لان ما يدرك عندنا ايضاً في الحال بالقوة الطبيعية يقال انه يعقل ومن ثم يقال للعقل
 ملكة المبادئ الأولى. واما النفوس البشرية التي تكتسب معرفة الحق بنوع من
 التدرج فيقال لها جواهر ناطقة وانما يحدث لها ذلك من ضعف النور العقلي فيها
 فلو كان لها كمال النور العقلي كالملائكة لكانت متى ادركت المبادئ ادركت في
 الحال من اول لحظة لما كل قوتها ملاحظة كل ما يمكن استنباطه منها بالقياس.
 اذا اجب على الاول بان التدرج يدل على حركة ما. وكل حركة فهي من
 شيء متقدم الى شيء آخر متأخر. فاذا انما تعتبر المعرفة التدرجية بحسب التآخي
 من شيء معلوم يعلم متقدم الى معرفة شيء آخر معلوم يعلم متأخر بعد ان كان
 مجهولاً واما متى كان حالاً يلحظ الواحد يلحظ الآخر كما يلحظ في المرأة صورة
 الشيء والشيء معاً فليس ثم معرفة تدرجية وعلى هذا النحو يعرف الملائكة الاشياء
 في الكلمة

وعلى الثاني بان الملائكة يفكرون ان يقبسوا على انهم عالمون بالقياس ويرون

المعلولات في العال والعلل في المعلولات لكن لا تلي أنهم يستحسنون معرفة المجهول بالانتقال من العال الى المعلولات ومن المعلولات الى العال وعلى الثالث بان التجربة تقال في الملائكة واشياطين على نحو من التشبيه اي من حيث أنهم يدركون المحسوسات الحاضرة ولكن دون شيء من التدريج

الفصل الرابع

هل يعقل الملائكة بالتركيب والتفصيل

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملائكة يعقلون بالتركيب والتفصيل لانه حينما وجدت معقولات كثيرة فهناك تركيب عقلي كما في كتاب النفس ٣ م ٢١٠ وعقل الملائكة يوجد فيه معقولات كثيرة لانه يعقل الامور المختلفة بصورة مختلفة وليس يعقلها كلها معاً . فاذاً يوجد في عقل الملائكة تركيب وتفصيل

٢ وايضاً ان التباعد بين السلب والايجاب اعظم من التباعد بين كل طبعيتين متقابلتين لان التمايز الاول يكون بالايجاب والسلب . وبعض الطبايع المتباعدة ليس يعرفها الملائكة بواحد بل بصورة مختلفة كما يتضح مما مر في ٢ ف ٢ . فاذاً لا بد ان يعرف الايجاب والسلب باكثر من واحد . وهكذا يظهر ان الملائكة يعقل بالتركيب والتفصيل

٣ وايضاً ان الكلام دليل العقل . والملائكة متى كلفوا الناس نطقوا بالقضايا الموجبة والسالبة التي هي دلائل التركيب والتفصيل في العقل كما يظهر في مواطن كثيرة من الكتاب المقدس . فاذاً يظهر ان الملائكة يعقل بالتركيب والتفصيل لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ مق ٢ « ان قوة الملائكة العقلية تتلأل بالبساطة النافذة التي للعقول الالهية » والعقل البسيط منزلة عن التركيب والتفصيل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٢ . فاذاً الملائكة يعقل دون تركيب وتفصيل

والجواب ان يقال ان نسبة المحمور الى الموضوع في عقل المركب والتفصيل كنسبة سبعة الى المبدع في العقل المبرهن بالانتقال الفكري . فلو كان عقلا يرى حالاً في اسد حقيقة النتيجة لما كان يعقل بالتدرج او بالانتقال الفكري وكذلك لو كان في حل ادراكه ماهية الموضوع يدرك جميع ما يمكن اثباته له ونفيه عنه لما كان يعقل اصلاً بالتركيب والتفصيل بل يدرك الماهية فقط . فاذاً هكذا يضيغ ان عقلا نأ يعقل بالتدرج وبالتركيب والتفصيل لانه في اول ادراكه مدركاً ما اولاً ليس يقدر ان يلحظ في الحال كل ما يتدرج في قوته وهذا يعرض من ضعف اتسار العقلي فيناكم مر في الفصل السابق . فاذاً كان النور اعلى في الملاك كما لا لانه « مرأة مجلوة وصيلة جداً » كما قال ديونيسيوس في لاسماء الالهية بء يلزم ان الملاك كالمعقل بالانتقال الفكري كذلك ليس يعقل بالتركيب والتفصيل لكنه مع ذلك يعقل تركيب القضايا وتفصيلها كما يعقل الانتقال الفكري في الاقضية لانه يعقل المركبات بالبساطة والتحركات بطريقة ثابتة والماديات بطريقة متغيرة

اذاً اجيب على الاول بان ليس كل كثرة في المعقولات تحدث تركيباً بل كثرة تلك المعقولات التي ثبت احدها للآخر او ينفي عنه . والملاك بتعقله ماهية شيء يعقل معاً كل ما يمكن اثباته له او نفيه عنه . فاذاً بتعقله الماهية يعقل بتعقل الواحد وبسيط كل ما يمكن ان تعقله بالتركيب والتفصيل وعلى الثاني بان ماهيات الاشياء المختلفة اقل تعارياً باعتبار حقيقة الوجود من الايجاب والسلب . واما باعتبار حقيقة المعرفة فالاجاب والسلب اكثر اتفاقاً لانه في حال ادراك صدق الايجاب يدرك كذب النفي المقابل وعلى الثالث بان نطق الملائكة بالقضايا الموجبة والسالبة انما يوضح انهم يدركون التركيب والتفصيل وليس يدل على انهم يدركون بالتركيب والتفصيل بل بتعقل

الماهية بالبساطة

الفصل الخامس

هل يجوز ان يكون في عقل الملاك كذب

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر انه يجوز ان يكون في عقل الملاك كذب^٢ فان مرجع العتو والتمرد الى الكذب . وفي الشياطين « خيال عاتٍ » كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١٩٤ . فاذا يظهر انه يجوز ان يكون في عقل الملائكة كذب^٣

٢ وايضاً ان الجهالة هي سبب التصور الكاذب . ويجوز ان يكون في الملائكة جهالة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٦ . فاذا يظهر انه يجوز ان يكون فيهم كذب^٤

٣ وايضاً كل ما يسقط عن حقيقة الحكمة ويفسد عقله يحصل في عقله كذب^٥ او ضلال^٦ . وقد اثبت ديونيسيوس ذلك للشياطين في الاسماء الالهية ب ٧ . فاذا يظهر انه يجوز ان يكون في عقل الملائكة كذب^٧

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في كتاب النفس م ٣٤١ « العقل صادق دائماً » وقال اوغسطينوس ايضاً في كتاب ٨٢ م ٣٢ « ليس يُعقل إلا الحق » والملائكة لا يدركون شيئاً الا بطريق العقل . فاذا ليس يجوز ان يكون في ادراك الملائكة خداع^٨ او كذب^٩

والجواب ان يقال ان حقيقة هذه المسألة تتعلق شيئاً ما بما مضى فقدم^{١٠} في الفصل السابق ان الملاك ليس يعقل بالتركيب والفصل بل بعقل الماهية . والعقل صادق دائماً في ادراك الماهية كما ان الحس صادق دائماً في ادراك موضوعه الخاص كما في كتاب النفس م ٢٦٣ . على ان الخداع والكذب في تعقل الماهية انما يعرض لنا بالعرض اي باعتبار تركيبه ما اما بأخذنا حد شيء مكان حد شيء آخر

او يكون اركان الحد غير متلائمة كما لو عرف شيء بانهم حيوان ذو اربع طائر اذ ليس حيوان كذلك . وهذا انما يعرض في المركبات التي تؤخذ حدودها من امور مختلفة احدها بمنزلة مادة للآخر . واما في تعقل الماهيات البسيطة كما في الالهيات ٢٣ م ٩ فليس كذب لانها اما لا تدرك اصلاً فلا تعقل شيئاً منها او تدرك كما في . فمفكدا اذا ليس يمكن ان يكون بالذات في عقل ملائكة كذب او ضلال او خداع بل انما يحدث ذلك بالعرض ولكن على خلاف ما يحدث فينا لاننا قد نتوصل احباً الى تعقل الماهية بالتركيب والتفصيل كما اذا بحثنا في حدي بطريق القسمة والبرهان وهذا لا محل له في الملائكة بل انهم بماهية الشيء يدركون جميع الاحكام الخاصة به . وواضح ان ماهية الشيء انما تصلح لان تكون مبدأ المعرفة بالنظر الى ما يارثم ذلك الشيء او ينتفي عنه طبعاً لا بالنظر الى ما يتعلق بترتيب الله الفائق الطبيعة . فاذا لما كان الملائكة الاخيار ذوي ارادة مستقيمة كانوا يدرك ماهية الشيء لا يحكمون على ما يتعلق به تعلقاً فائق الطبيعة الا على شرط ان لا يكون الترتيب الاخي مخالفاً لذلك ولهذا ليس يمكن ان يكون فيهم كذب او خطأ واما الشياطين فلانهم بارادتهم الفاسدة يمتسفون بالعقل عن الحكمة الالهية فقد يحكمون احياناً على الاشياء بحسب الحالة الطبيعية حكماً مطلقاً فيما يتعلق بالشيء تعلقاً طبيعياً فانهم يصيبون فيه واما الامور الفائقة الطبيعة فقد يمكن ان يخطئوا فيها كما لو راى راء انسان ميتاً فحكم انه لن ينبعث او المسيح الانسان فحكم انه ليس امة . وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان عتو الشياطين انما هو باعتبار عدم ادعائهم للحكمة الالهية . واما الاجهالة فليست في الملائكة بالنظر الى المدارك الطبيعية بل بالنظر الى المدارك الفائقة الطبيعة . ويتضح ايضاً ان العقل في ادراكه الماهية صادق دائماً الا بالعرض متى وجه نظره الى تركيب او تفصيل ما على خلاف المقتضى

الفصل السادس

هل يوجد في الملائكة معرفة صباحية ومسائية

يُخَطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة معرفة صباحية ولا مسائية فان المساء والصباح بخالطهما الظلام . وليس في معرفة الملائكة ظلام اذ ليس فيها خطأ او كذب . فاذا ليس ينبغي ان يقال لها صباحية او مسائية ٢ وايضاً ان بين المساء والصباح زمان الليل وبين الصباح والمساء زمان الظهر فلو كان في الملائكة معرفة صباحية ومسائية لوجب ان يكون فيهم ايضاً معرفة ظهريّة وليلية في ما يظهر

٣ وايضاً ان تفصيل المعرفة على حسب اختلاف المعروفات ولذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣٨٣ » ان العلوم تنقسم بحسب قسمة الاشياء والاشياء لها ثلاثة انحاء من الوجود اي وجود في الكلمة ووجود في طبائعها الخاصة ووجود في العقل الملكي كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ٨٢٠ . فلو جعل في الملائكة معرفة صباحية ومسائية باعتبار وجود الاشياء في الكلمة وفي طبائعها الخاصة لوجب ايضاً ان يجعل فيهم معرفة تالفة باعتبار وجود الاشياء في العقل الملكي لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في شرح تلك ٨٤٢ ب ٢٢ و ٣١ وفي مدينة الله ١٢٤ ب ٧ و ٢٠ قد فصل معرفة الملائكة الى صباحية ومسائية

والجواب ان يقال ان ما يقال عن المعرفة الصباحية والمسائية في الملائكة قد وضعه اوغسطينوس الذي ذهب الى ان ليس المراد بالايام الستة التي يدكر ان الله ابدع فيها جميع الاشياء الايام المتعارفة عندنا التي تتم بدوران الشمس لما يذكر من ان الشمس ابدعت في اليوم الرابع بل المراد بها يوم واحد وهو المعرفة الملكية المثلة بستة اجناس الاشياء . وكما ان الصباح في اليوم المتعارف هو اول اليوم والمساء آخره كذلك معرفة الوجود الأوّل بالاشياء يقال لها معرفة صباحية وهذه

تكون بحسب وجود الاشياء في الكلمة ومعرفة وجود الشيء المخلوق بحسب قيامه في طبيعته الخاصة يقال لما معرفة مساوية لان وجود الاشياء يصدر عن الكلمة على انها مبدؤه الأولي وهذا الصدور ينتهي الى وجود الاشياء لحاصل طائفي طبائعها الخاصة

إذا اجيب على الاول بان المساء والصبح توصف بهما المعرفة الملكية على سبيل التشبيه لامن جهة مخالطة الظلمة بل من جهة معنى المبدأ والمنتهى او يقال لا مانع ان يقال لشيء نور بالنسبة الى شيء وظلمة بالنسبة الى شيء آخر كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ٤ ب ٢٣ كما ان سيرة المؤمنين والابرار يقال لها بالنسبة الى الأئمة نور كقوله في افس ٨:٥ «كتم حيناً ظلمة اما الآن فانتم نور في الرب» ويقال لها بالنسبة الى حيوة المجد مظلمة كقوله في ٢ بط ١٩:١ «وعندكم كلام الانبياء الذي تحسنون اذا اصغيتم اليه كأنه مصباح يضيء في مكان مظلم» فهكذا اذا معرفة الملائكة التي بها يعرف الاشياء في طبائعها الخاصة هي نهار بالقياس الى الجهالة او الضلال ولكنها مظلمة بالقياس الى رؤية الكلمة.

وعلى الثاني بان المعرفة الصباحية والمسائية تختص بواحد بعينه اي بالملائكة المستنيرين المخازين عن الظلمة اي عن الملائكة الاشرار والملائكة الاخيار متى عرفوا الحقيقة لا يفتنون عندها مما يكون إظلاماً وإعتاماً بل يوجهون ذلك الى حمد الله الذي يعرفون فيه جميع الاشياء على انه مبدؤها ولذا ليس يعقب فيهم المساء الليل بل الصباح على انه منتهى اليوم السابق ومبدأ اليوم اللاحق من حيث ان الملائكة يوجهون معرفة العمل السابق الى حمد الله واما الظاهر فيندرج تحت اسم اليوم من حيث هو وسط بين طرفيه او يمكن اطلاقه على معرفة الله التي ليس لها اول ولا آخر

وعلى الثالث بان الملائكة هم ايضاً مخلوقات فاذا وجود الاشياء في العقل الملكي

يندرج تحت المعرفة المسائية كوجود الاشياء في طبائعها الخاصة

الفصل السابع

هل المعرفة الصباحية والمسائية واحدة

يُنْخَطِ إلى السابع بان يقال: يظهر ان المعرفة المسائية والصباحية واحدة ففي
تلك ١٠: ٥ « وكان مساءً وكان صباحٌ يومٌ واحدٌ » والمراد باليوم المعرفة الملكية كما
قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره . فإذا المعرفة الصباحية والمسائية في
الملائكة واحدة بعينها

٢ وايضاً يستحيل ان يجتمع أثران لقوة واحدة . والملائكة هم دائماً بفعل المعرفة
الصباحية لانهم يروون دائماً الله والاشياء في الله كقوله في متى ١٠: ١٨ ان
ملائكتهم كل حين يماينون وجه ابي الخ . فإذا لو كانت المعرفة المسائية مغايرة
للمعرفة الصباحية لنعذر مطلقاً على الملائكة ان يكون بفعل المعرفة المسائية
٣ وايضاً قال الرسول في ١ كور ١٠: ١٣ « متى جاء الكامل يُبطل الناقص »
ولو كانت المعرفة المسائية مغايرة للمعرفة الصباحية لقيست اليها قياس الناقص الى
الكامل فلا يمكن اجتماعها معاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تلك ٤ ب ٢٤ « ان بين معرفة
شيء ما في كلمة الله ومعرفته في طبيعته فرقاً عظيماً حتى حق ان تُخصَّ تلك بالنهار
وهذه بالمساء »

والجواب ان يقال انه يقال معرفة مسائية لمعرفة الملائكة الاشياء في طبائعها
الخاصة كما مرَّ في الفصل السابق ولا يجوز ان يكون معنى ذلك ان الملائكة
يستفيدون المعرفة من طبائع الاشياء الخاصة على ان تكون في الجارة دالة على
نسبة البدل لان الملائكة لا يستفيدون المعرفة من الاشياء كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٢
فإذا قولنا في طبائعها الخاصة انما هو باعتبار حقيقة المعروف من حيث هو خاضع

للعرفه بمعنى ان المعرفة المسائية تقال في الملائكة باعتبار معرفتهم وجود الاشياء الذي لها في طبائنها الخاصة وهذا يعرفونه بواسطتين اي بالصور التريزية وبحقائق الاشياء الحاصلة في الحكمة لانهم برؤيتهم الحكمة لا يعرفون وجود الاشياء الذي لها في الحكمة فقط بل ذلك الوجود الذي لها في طبائنها الخاصة ايضاً كما ان الله برؤيته نفسه يعرف وجود الاشياء الذي لها في طبائنها الخاصة . فاذا اذا كانت المعرفة المسائية تقال في الملائكة باعتبار معرفتهم وجود الاشياء الذي لها في طبائنها الخاصة برؤيتهم الحكمة كانت المعرفة المسائية والصباحية متحدتين ذاتاً ومتمايزتين بحسب المعلومات فقط . واما اذا كانت المعرفة المسائية تقال باعتبار معرفة الملائكة وجود الاشياء الذي لها في طبائنها الخاصة بالصور التريزية كانت المعرفة المسائية مغايرة للمعرفة الصباحية ويظهر ان اوغسطينوس قد اراد هذا المعنى حيث جعل احدهما ناقصة بالنسبة الى الأخرى

اذا اُجيب على الاول بانه كما ان عدد ستة الايام على ما فهمه اوغسطينوس يعتبر بحسب ستة اجناس الاشياء التي تُعرف من الملائكة كذلك وحدة اليوم تعتبر بحسب وحدة الشيء المعروف الذي يجوز مع ذلك ان يُعرف بمعارف مختلفة وعلى الثاني بانه يجوز اجتماع اثنتين لقوة واحدة متى كان مرجع احدهما الى الآخر كما يتضح من ان الارادة قد تريد الناية وما الى الناية معاً والعقل يعقل المبادئ والتائج بالمبادئ معاً متى حصل له العلم . والمعرفة المسائية في الملائكة ترجع الى المعرفة الصباحية كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٤ ب ٢٤ . فاذا لا مانع من اجتماعهما معاً في الملائكة

وعلى الثالث بانه متى جاء الكمال فانه يُطل الناقص المقابل له كما يُطل الايمان الذي يتعلق بما لا يرى عند مجيء الرؤية . ونقصان المعرفة المسائية ليس مقابلًا لكل المعرفة الصباحية فان معرفة شيء في نفسه ليست مقابلة لمعرفة شيء في علته ولا

معرفة شيء بربطتين متفاوتتين في الكمال والنقصان متدفقة كما اننا نستطيع ان نتوصل الى نتيجة واحدة بعينها بواسطة برهانية وجدلية وكذا يجوز ان يعز من الملاك شيء واحد بعينه بالكلمة الغير المخلوقة وبالصورة الغريزية



ببحث التاسع والخمسون

في ارادة الملائكة — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في ما يتعلق بارادة الملائكة وسنبعث اولاً في الارادة وثانياً في حركتها التي هي الهبة. ونبحث في الاول بدور على اربع مسائل — ١ هل في الملائكة ارادة — ٢ هل ارادة الملائكة هي عين طبيعتها او عين عقلم اي — ٣ هل في الملائكة اختيار — ٤ هل يوجد فيهم قوة غضبية وشهوانية

الفصل الاول

هل في الملائكة ارادة

يُغْفَلُ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة ارادة لان الارادة تكون في النطق كما قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٤٢. وليس في الملائكة نطق بل شيء لا اعلى من النطق. فاذاً ليس فيهم ارادة بل شيء لا اعلى من الارادة ٢ وايضاً ان الارادة مندرجة تحت الشهوة كما يتضح من الفيلسوف في الموضوع المتقدم ذكره. والشهوة تتعلق بالنقص لانها تتعلق بالامر الغير الحاصل. فاذاً لما لم يكن شيء من النقص في الملائكة ولا سبب السعداء يظهرون ليس فيهم ارادة ٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٥٤ ان لارادة محرك متمرك لانها تتحرك من المعقول المشتهى. والملائكة ليست متمركة لكونها غير جسمية. فاذاً ليس في الملائكة ارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب التالوث ١٠ ب ١٢ و ١١ ان

صورة الثالوث توجد في النفس بحسب لذاكرة والعقل والارادة « صورة الله
ليست موجودة في النفس البشرية فقط بل في النفس الملية ايضاً لان النفس
الملكية لها قدرة على معرفة الله . فاذا يوجد في الملائكة ارادة
واخواب ان يقال لابد من اثبات الارادة في الملائكة . ولا يصحح ذلك فليلاحظ
انه لما كان كل شيء صادراً عن الارادة الالهية كان كل شيء يميل بالشهوة الى
الخير على حسب حاله ولكن لا على نحو واحد فان من الاشياء ما يميل الى الخير
بمجرد نسبة الطبيعية دون ادراك كالنبات والاحياء الغير المتنفسة وهذا الميل
الى الخير يسمى شهوة طبيعية ومنها ما يميل الى الخير مع شيء من الادراك فلا
يدرك حقيقة الخير بل يدركه خيراً ما جزئياً كما ان الحس يدرك الحلو والايض
ونحوهما والميل اللاحق لهذا الادراك يسمى شهوة حسية ومنها ما يميل الى الخير
مع الادراك الذي به يدرك حقيقة الخير مما هو الى العقل وحده وهذا القسم
يميل الى الخير ميلاً كاملاً في الغاية لانه لا يوجه الى الخير من الغير فقط
كالاشياء العارضة عن الادراك ولا يميل الى الخير الجزئي فقط كذي الادراك
الحسي فقط بل يميل الى الخير الكلي وهذا الميل يسمى ارادة . فاذا لما كن
الملائكة يدركون بالعقل حقيقة الخير الكلية كان من الواضح ان فيهم ارادة
اذا اجيب على الاول بان علو النطق على الحس ليس كعلو العقل على النطق
لان النطق اعلى من الحس باعتبار اختلاف المدارك فان الحس يتعلق بالجزئيات
والنطق يتعلق بالكليات ولذا وجب ان يكون ثمة شهوتان متفارتان احدهما متجهة
الى الخير الكلي وتختص بالنطق والاخرى متجهة الى الخير الجزئي وتختص بالحس .
واما العقل والنطق فيختلفان في كيفية الادراك لان العقل يدرك بنظر بسيط
والنطق يدرك بالتدرج من واحد الى آخر غير ان النطق مع ذلك يتأدى بالتدرج
الى ادراك نفس ما يدركه العقل دون تدرج وهو الكلي . فاذا الموضوع الذي

يُعرض على الشهوة من جهة النطق ومن جهة العقل واحدٌ بعينه . فإذا ليس في
الملائكة الذين هم عقليون فقط شهوة أعلى من الإرادة
وعلى الثاني بأنه وإن كان اسم القوة الشهوانية مأخوذاً من اشتهاه غير الحاصل
فليست القوة الشهوانية مع ذلك قاصرة على غير الحاصل فقط بل لتناول أيضاً
أموراً أخرى كثيرة كما أن اسم الحجر مأخوذاً في الاصل (أي في اللاتينية) من
معنى ايزاء التقدم مع انه ليس يراد به ذلك فقط . وكذا القوة الغضبية تسمى من
الغضب مع انه يندرج فيها اشغالات أخرى كثيرة كالرجاء والجرأة ونظائرها
وعلى الثالث بأن الإرادة يقال لها محركٌ متحركٌ باعتبار اطلاق الحركة على
الإرادة والعقل وهذه الحركة لا يمنع وجودها في الملائكة لأنها فعلٌ موجودٌ
كاملٌ كما في كتاب النفس ٣ م ٢٨

الفصل الثاني

هل الإرادة في الملائكة مغايرة للعقل

يُنحطُّ الى الثاني بأن يقال : يظهر أن الإرادة في الملائكة ليست مغايرة للعقل
والطبيعة فإن الملائكة أبسط من الجسم الطبيعي والجسم الطبيعي يميل بصورته الى
غايته التي هي خيره فإذا أولى أن يكون الملائكة كذلك . وصورة الملائكة هي اما
الطبيعة القائم بنفسه فيها او الشئ الحاصل في عقله . فإذا الملائكة يميل الى الخير
بطبيعته او بالشئ المعقول . وهذا الميل الى الخير يخص الإرادة . فإذا ليست
إرادة الملائكة مغايرة لطبيعته او لعقله

٢ وايضاً ان موضوع العقل هو الحق وموضوع الإرادة هو الخير . والخير والحق
ليسا متغايرين ذاتاً بل اعتباراً فقط . فإذا ليس العقل والإرادة متغايرين ذاتاً
٣ وايضاً ان الاختلاف في العموم والخصوص لا يؤثر اختلافاً في القوى فإن
القوة الباصرة مع كونها واحدة بعينها تدرك اللون واليباض والخير والحق يظهر انهما

كالعلم والحاصل لان الحق خير ما ابي خبر العقل . فاذا الارادة التي موضوعها
 الخير ليست مغايرة للعقل الذي موضوعه الحق
 لكن يعارض ذلك ان الارادة في الملائكة تتعلق بالخبرات فقط والعقل يتعلق
 بالخبرات والشروع لانهم يدركون كليهما . فاذا الارادة في الملائكة مغايرة لعقلهم
 والجواب ان يقال ان الارادة في الملائكة قوة ما وهي ليست نفس طبيعتهم
 ولا نفس عقلم اما انها ليست طبيعتهم فظاهر من ان طبيعة الشيء او ماهيته تنحصر
 فيه فاذا كل ما يتناول امرًا خارجًا عنه فليس بماهيته ولذا نجد في الاجرام
 الطبيعية ان الميل الى وجود الشيء لا يحصل بامر زائد على الماهية بل بالمادة التي
 تشتهي الوجود قبل حصولها عليه وبالصورة التي تحفظ على الشيء وجوده بعد
 حصوله عليه واما الميل الى شيء خارج فيحصل بامر زائد على الماهية كحصول
 الميل الى المكان بالثقل او بالحفة وحصول الميل الى فعل شبه الفاعل بالكيفيات
 الفعلية . والارادة تميل الى الخير طبعًا فاذا انما تكون الارادة نفس الماهية حيث
 يندرج الخير كله في ماهية المريد وهذا يكون في الله الذي لا يريد امرًا خارجًا عنه
 الا باعتبار خيريته وليس يمكن صدق ذلك على مخلوق لان الخير الغير المتناهي خارج
 عن ماهية كل معلول . فاذا يمنع ان تكون ارادة الملاك او اي مخلوق آخر نفس
 ماهيته وكذا يمنع ايضا ان تكون نفس عقل الملاك او الانسان لان المعرفة تحصل
 بحصول المعروف في العارف . ولذا كان عقله يتناول ما هو خارج عنه من حيث
 ان ما هو خارج عنه بالذات من شأنه ان يوجد فيه نوعًا من الوجود . والارادة
 لتناول ما هو خارج من حيث انها تنجه بميل ما نوعًا من الاتجاه الى الشيء الخارج
 وحصول شيء في نفسه على ما هو خارج عنه وتوجهه الى شيء خارج هما الى
 قوتين مختلفتين . فاذا الابد من التفارين العقل والارادة في كل مخلوق لكن لا
 في الله المشتمل في نفسه على الموجود الكلي والخير الكلي ولذا كان كل من ارادته

وعقله نفس ذاته

إذا اجيب على الاول بان الجسم الطبيعي يميل الى وجوده بالصورة الجوهرية
واما الى الخارج فبأمر زائد كما مر في جرم الفصل
وعلى الثاني بان القوى لا تختلف باختلاف الموضوعات المادي بل باختلافها
الصوري الذي يعتبر بحسب حقيقة الموضوع ولذا كان الاختلاف في حقيقة الخير
والحق كفيلاً لاختلاف العقل والارادة
وعلى الثالث بانه لما كان الخير والحق متساويين ذاتاً كان الخير يعقل من العقل
تحت اعتبار الحق . والحق يُشتهي من الارادة تحت اعتبار الخير . غير ان
الاختلاف الاعتباري يكفي في اختلاف القوى كما مر في م ١٦ ف ٣ وفي
جرم الفصل

الفصل الثالث

هل في الملائكة اختيار

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة اختيار لان فعل الاختيار
هو الانتحاب . والانتحاب يتمتع ان يكون في الملائكة لانه شتهاء ما سبق النظر فيه
بالمشورة . والمشورة بحث ما كما في الحلقيات ك ٣ ب ٣ والملائكة لا يدركون بالنظر
والبحث لان هذا الى التدرج النطقي . فاذا يظهر ان ليس في الملائكة اختيار
٢ وايضاً ان الاختيار يتعلق بالضدين . وليس في الملائكة من جهة العقل ما
يتعلق بالضدين اذ ليس يخطئ : عقلم في المعقولات الطبيعية كما مر في م ٥٨
ف ٥ . فاذا ليس يجوز ان يكون فيهم اختيار من جهة : شهوة ايضاً
٣ وايضاً ما كان طبعياً في الملائكة فانه يصدق عليهم بحسب الأكثر والاقول
لان الطبيعة العقلية هي في الملائكة الاعيان اكمل منها في الملائكة الادنين .
والاختيار ليس يقبل الأكثر والاقول . فاذا ليس في الملائكة اختيار

لكن يمرض ذلك ان الاختيار يرجع الى شرف الانسان . والملائكة اشرف من الناس . فإذا لما كان الاختيار موجوداً في الناس كان بالاولى موجوداً في الملائكة

والجواب ان يقال من الاشياء ما ليس يفعل حاكماً بل منفعلاً وتتحركاً من الغير كما يتحرك السهم الى المدف من الرامي ومنها ما يفعل ما كذا نوعاً من الحكم لكن لا يختاراً كالحيوانات الغير الناطقة فان الشاة تهرب من الذئب حاكماً انه عدو لها غير ان هذا الحكم ليس يقع لها بالاختيار بل هو مركوز فيها من الطبيعة وليس بقدر ان يفعل حاكماً مختاراً الا ذو العقل فقط من حيث انه يدرك حقيقة الخير الكلية فيقدر ان يحكم ان هذا او ذاك خير . فإذا حيث كان العقل كان الاختيار وهكذا يضح ان الاختيار موجود في الملائكة وعلى حاله اني من وجوده في الناس كالعقل ايضاً

اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف على الانتخاب باعتبار اختصاصه بالانسان . وكما ان اعتبار الانسان في النظريات يختلف عن اعتبار الملائكة من حيث ان احدها يحصل دون نظر وبحسب والاخر يحصل بنظر وبحسب كذلك الامر ايضاً في العمليات . فإذا يوجد في الملائكة الانتخاب لكن ليس مع افعال الرائي والنظر بل بادراك الحق بداهة

وعلى الثاني بان المعرفة تتم بمحصل المعروف في العارف كما مر في الفصل السابق ومب ١٢ ف ٤ . واذا خلا شيء عما من شأنه ان يكون له كان ذلك من نقصانه . فإذا اذا لم يكن عقل الملائكة محدوداً الى كل حق يقدر على ادراكه بطبعه لم يكن الملائكة كاملاً في طبيعته . على ان فعل القوة الشهوانية يقوم بميل الانفعال الى امر خارج . وكما الشيء ليس يتوقف على كل ما يميل اليه بل على ما هو اعلى منه فقط ولذا فإذا لم تكن ارادة الملائكة محدودة الى ما دونه فلا يتبر ذلك نقصاناً

فيه بل انما يعتبر كذلك اذا لم تكن محدودة الى ما فوقه
وعلى الثالث بان الاختيار موجود في الملائكة الاعلى وجوداً اشرف من وجوده
في الملائكة الادنين حكم العقل ايضاً الا انه اذا لم يحط ما فيه من ارتفاع القسراً
يقبل بهذا الاعتبار الاكثر والاقل لان الأعدام والسلب لا تضعف او تشدد
بنفسها بل يعلها او باعتبار الثبات يقارنها فقط

الفصل الرابع

هل في الملائكة قوة شهوانية وغضبية

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان في الملائكة قوة شهوانية وغضبية فقد قال
ديونيسيوس في الاسماء الالهية ١٩٤ « في الشياطين غيظٌ خارجٌ عن حد
الصواب وشهوة رعاة » وطبيعة الشياطين هي نفس طبيعة الملائكة . لان الاثم
لم يعبر فيه الطبيعة . فاذاً في الملائكة قوة غضبية وشهوانية

٢ وايضاً ان المحبة والفرح هيئتان للقوة الشهوانية والغضب والرجاء والخوف
هيئات للقوة الغضبية . وهذه قد وصفها الكتاب الملائكة الاخبار والاشرار .
فاذاً يوجد في الملائكة قوة غضبية وشهوانية

٣ وايضاً ان بعض الفضائل تجعل هيئات للقوة الغضبية والشهوانية كما يظهر ان
محبة الاحسان والعفة هيئتان للقوة الشهوانية والرجاء والشفاعة هيئتان للقوة الغضبية
وهذه الفضائل موجودة في الملائكة . فاذاً يوجد فيهم قوة شهوانية وغضبية

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ١٢٣ « ان الغضبية
والشهوانية هما في الجزء الحساس » وليس في الملائكة جزء حساس . فاذاً ليس فيهم
قوة غضبية وشهوانية

والجواب ان يقال ان الشوق العقلي ليس ينقسم الى قوة غضبية وقوة شهوانية
بل انما ينقسم اليهما الشوق الحسي فقط وذلك لانه لما كانت القوى لهما تمايز

بحسب تمايز الموضوعات المادي بل بحسب حقيقتها الصورية فقط فإذا كان بازاء
قوة ما موضوع مامن حيث الحقيقة العامة فلا يكون ثم تغاير في القوى بحسب تغاير
الموضوعات الخاصة بالدرجة تحت ذلك العام كما انه اذا كان موضوع القوة الباصرة
الخاص هو اللون بما هو لون فليس ثم قوى باصرة متكثرة متغايرة بحسب تغاير
الايض والاسود ولكن لو كان الموضوع الخاص لقوة ما هو الايض بما هو
ايض لكان ثم قوة باصرة للايض متغايرة للقوة الباصرة للأسود . وواضح بما
مر في الفصل الاول من هذا البحث وفي مباحث ١٦ ف ان موضوع الشوق العقلي
الذي يقال له الارادة هو مطلق الخير ولا يجوز تعلق شوق ما الا بخير . فاذا
ليس ينقسم الشوق العقلي بحسب تمايز بعض الخيرات الجزئية كما ينقسم الشوق
الحسي الذي لا ينظر الى مطلق الخير بل الى خير ما جزئي . ولما لم يكن في الملائكة
الا شوق العقلي لم يكن شوقهم متقسما الى قوة غضبية وقوة شهوانية بل يستمر
دون قسمة ويسمى ارادة

اذا اجيب على الاول بان الشياطين انما يوصفون بالفيض والشهوة مجازا كما قد
يوصف الله ايضاً بالغضب باعتبار مشابهة للفعول

وعلى الثاني بان المحبة والفرح انما هما هيتان للقوة الشهوانية من حيث معناها
الانفعالي واما من حيث دلالتها على فعل الارادة البسيطة فهما هيتان للخير العقلي
لان المحبة هي ارادة الخير انشيء والفرح هو سكون الارادة الى خير ما حاصل
وبالاجمال ليس شيء من ذلك يقال على الملائكة باعتبار ما فيه معنى الانفعال
كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ٩ ب ه

وعلى الثالث بان محبة الاحسان من حيث هي فضيلة ليست هتة للقوة الشهوانية
بل للارادة لان موضوع القوة الشهوانية هو الخير المستلذ بالحس وليس كذلك الخير
الالهي الذي هو موضوع محبة الاحسان . وبجامع المحبة ايضاً يجب ان يقال ان الرجاء

ليس هيئة للقوة الغضبية لان موضوع الغضبية هو الضار المانع المحسوس والرجاء الذي هو فضيلة ليس يتعلق بذلك بل بالضار المانع الالهي والعفة من حيث هي فضيلة بشرية هي بالنظر الى شهوات المحسوسات المستلذة الراجعة الى القوة الشهوانية وكذا الشجاعة هي بالنظر الى التهور والجبن الراجعين الى القوة الغضبية ولذا كانت العفة باعتبار كونها فضيلة بشرية مستندة الى القوة الشهوانية والشجاعة الى القوة الغضبية وهما بهذا الاعتبار ليسنا في الملائكة اذ ليس فيهم انفعالات الشهوات او الجبن والتهور التي يجب تعديلها بالعفة والشجاعة بل انما يقال فيهم العفة باعتبار تصرفهم ارادتهم بالاعتدال على وفق الارادة الالهية وانما يقال فيهم الشجاعة باعتبار تنفيذهم الارادة الالهية بعزيمة وهذا كله يتم بالارادة لا بالقوة الغضبية والشهوانية



المبحثُ الثَّامِنُ ستين

في محبة الملائكة - وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في فعل الارادة الذي هو المحبة لان كل فعل من افعال القوة انشوائية فهو منبعث عن المحبة. والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل - ١ هل يوجد في الملائكة محبة طبيعية - ٢ هل يوجد فيهم محبة انتفاذية - ٣ هل يحب الملاك نفسه بالمحبة الطبيعية او الانتفاذية - ٤ هل يحب احد الملائكة الآخر بالمحبة الطبيعية كفضله - ٥ هل الملائكة واحد بالمحبة الطبيعية لله. منه لنفسه

الفصل الاول

هل يوجد في الملائكة محبة طبيعية

يُنْخَطِى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الملائكة محبة طبيعية لان المحبة الطبيعية قسيمة للمحبة العقلية كما يتضح مما قاله ديونيسيوس في الاسماء الالهية بـ ٥. ومحبة الملائكة عقلية. فاذا ليست طبيعية

٢ وايضاً ما يجِبُ بالحجة الطبيعية فهو يفعل أكثر مما يفعل اذ ليس شيء سلطان على طبيعته . والملائكة لا يفعلون بل يفعلون لكونهم ذوي اختيار كما مر تحقيقه في البحث السابق ف٣ . فاذاً ليس فيهم محبة طبيعية

٣ وايضاً كل محبة فهي اما مستقيمة او غير مستقيمة فالمحبة المستقيمة ترجع الى محبة الاحسان وغير المستقيمة ترجع الى الاثم . وكلا هذين خارج عن الطبيعة لان محبة الاحسان هي اعلى من الطبيعة والاثم مضاد للطبيعة . فاذاً ليس في الملائكة محبة طبيعية

لكن يعارض ذلك ان المحبة تلتحق الادراك اذ ليس يجِبُ شيء ما لم يدرك كما قال اغسطينوس في كتاب الثالث . اب ١ و ٢ . والملائكة هم ادراك طبيعي . فاذاً هم ايضاً محبة طبيعية

والجواب ان يقال لا بد من اثبات محبة الطبيعية في الملائكة وايان ذلك فليعلم ان كل متقدم يوجد في التأخر . والطبيعة متقدمة على العقل لان طبيعة كل شيء هي ذاته . فاذاً ما كان من قبيل الطبيعة فلا بد من وجوده ايضاً في الموجودات العاقلة ومن الامور العامة لكل طبيعة ان يكون لها ميل وهو الذي يقال له شوق طبيعي او محبة غير ان هذا الميل يختلف طريقة وجوده بحسب اختلاف الطبائع فانه يوجد في كل طبيعة بحسب حالها ولذا فهو يوجد في الطبيعة العقلية بحسب الارادة وفي الطبيعة الحسية بحسب الشوق الحسي وفي الطبيعة الناقدة الادراك بحسب اتجاهها الى شيء ما . فاذاً لان الملائكة طبيعة عقلية يجب ان يكون في ارادته محبة طبيعية اذا اجيب على الاول بان المحبة العقلية انما هي قسمة للحبة الطبيعية التي هي طبيعة فقط اي التي تختص بالطبيعة المجردة حقيقة عن ضمنية الكمال الحسي او العقلي

وعلى الثاني بان جميع ما في العالم باسره فانه يفعل من شيء ما خلا الفاعل الاول

الذي يفعل دون أن يفعل من غيره بوجه من الوجوه والذي طبيعته عين ارادته
 فإذا لاحظنا إذا كان الملائكة يفعل من حيث أن الميل الطبيعي مغروز فيه من
 مبدع طبيعته ولكنه ليس يفعل دون أن يفعل لأنه ذو ارادة مختارة
 وعلى الثالث بأنه كما أن الإدراك الطبيعي صادق دائماً كذلك المحبة الطبيعية
 مستقيمة دائماً لأن المحبة الطبيعية ليست شيئاً آخر سوى ميل الطبيعة المغروز من
 مبدع الطبيعة فالقول إذن بأن ميل الطبيعة غير مستقيم قدحٌ بمبدع الطبيعة غير
 أن استقامة المحبة الطبيعية غير واستقامة محبة الإحسان والفضيلة غير لأن إحدى
 الاستقامتين مكحلة للأخرى كما أن صدق الإدراك الطبيعي غيرٌ وصدق الإدراك
 المغاض أو المكتسب غيرٌ

الفصل الثاني

هل يوجد في الملائكة محبة انتخاية

يُخطئ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن ليس في الملائكة محبة انتخاية لأن المحبة
 الانتخاية هي المحبة النطقية في ما يظهر إذ الانتخاب تابعٌ للرأي القائم في البحث كما
 في الخلقيات كـ ٣ ب ٠٣ والمحبة النطقية قسيمة للعقلية التي هي خاصة بالملائكة كما
 في الاسماء الإلهية ب ٤ ٠ فإذا ليس في الملائكة محبة انتخاية

٢ وايضاً ليس في الملائكة من دون المعرفة الدنية سوى المعرفة الطبيعية لأنهم
 لا يتفكرون من المبادئ إلى استقصال النتائج وهكذا فنسبتهم إلى جميع ما معرفته
 مقدورة لهم طبعاً كنسبة عقلنا إلى المبادئ الأولى التي معرفتها مقدورة له طبعاً
 والمحبة تابعة للمعرفة كما مر في الفصل السابق ومب ١٩ ف ١ ٠ فإذا ليس في الملائكة

من دون المحبة المجانية سوى المحبة الطبيعية ٠ فإذا ليس فيهم محبة انتخاية
 لكن يعارض ذلك أننا لا نستحق بالافعال الطبيعية لاثواباً ولا عقاباً ٠ والملائكة
 يستحقون بمحبتهم ثواباً أو عقاباً ٠ فإذا يوجد فيهم محبة انتخاية

والجواب ان يقال ان في الملائكة محبةً طيبة ومحبةً انتحائية . والمحبة الطبيعية فيهم هي مبدأ المحبة الانتحائية لان كل ما يرجع الى الاول فانه يتضمن حقيقة المبدأ ولما كانت الطبيعة اول شيء في كل شيء وجب ان يكون ما يرجع الى الطبيعة مبدأً في كل شيء وهذا ظاهر في الانسان من جهة العقل ومن جهة الارادة لان العقل يدرك المبادئ طبعاً ومن هذا الادراك يحصل في الانسان العلم بالنتائج التي ليس يدركها الانسان بطبعه بل بالاستنباط او التعلم . وكذا الحال في الارادة أيضاً فان الغاية فيها كالمبدأ في العقل كما في الطبيعيات كـ ٨٩م فكما ان العقل يدرك المبادئ طبعاً كذلك الارادة تريد الغاية طبعاً فهي اذا تميل طبعاً الى غايتها التصوي فان كل انسان يريد طبعاً السعادة ومن هذه الارادة الطبيعية تحصل جميع الارادات الأخرى لان كل ما يريد الانسان فانه يريد لاجل غاية . فاذا محبة الخير الذي يريد الانسان طبعاً على انه الغاية هي المحبة الطبيعية والمحبة المنبثقة عن هذه وهي محبة الخير الذي يجب لاجل الغاية في المحبة الانتحائية . غير ان بين العقل والارادة فرقاً في ذلك لان ادراك العقل يتم بمحصول المدرك في المدرك كما اسلفنا في البحث السابق فـ ١٠٢ . وكون عقل الانسان ليس يدرك طبعاً في الحال جميع المعقولات بل بعضها التي يتحرك منها الى سواها نوعاً من التحرك انما هو من نقصان الطبيعة العقلية فيه . واما فعل القوة الشهوية فهو بعكس ذلك يكون بحسب اتجاه المشهي الى الاشياء التي منها ما هو خير بذاته فيكون مشتهى بذاته ومنها ما يحصل له اعتبار الخير به من نسبه الى الغير فيكون مشتهى لاجل الغير . فاذا ليس من نقصان المشتهي كونه يشتهي شيئاً طبعاً على انه الغاية شيئاً بالانتخاب على انه مسوق الى الغاية . فاذا لما كانت الطبيعة العقلية كاملة في الملائكة كان فيهم المعرفة الطبيعية فقط دون القياسية . ولكه يوجد فيهم المحبة الطبيعية والانتحائية . وما قرناه الى الان فهو بقطع النظر عما فوق الطبيعة لان هذا ليست الطبيعة مبدأ كافي له وسأني بحث ذلك في مب ٦٢

إذاً اجب على الاول بان ليس كل محبة انتخاية فهي محبة نضقية باعتبار كون
الحبة النطقية قسيمة للحبة العقلية فان الحبة النطقية على ذلك هي التابعة للمعرفة
القياسية . وليس كل انتخاب تابعا للتدرج النطقي كما اسلفنا آنفاً في البحث السابق
ف ٣ عند الكلام على الاختيار بل انما يتبعه الانتخاب البشري فقط . فاذاً الاعتراض
بذلك غير ناهض

وعلى الثاني يتضح الجواب مما تقدم

الفصل الثالث

هل يجب للملاك نفسه بالمحبة الطبيعية والانتخاية

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملاك ليس يجب نفسه بالمحبة الطبيعية
والانتخاية لان المحبة الطبيعية تتعلق بالناية كما مر في الفصل السابق والمحبة الانتخاية
تعلق بما الى الناية ولا يجوز ان شيئاً واحداً بعينه يكون بالنظر الى واحد بعينه غاية
والى الغاية . فاذاً لا يجوز تعلق المحبة الطبيعية والانتخاية بشيء واحد بعينه
٢ وايضاً ان المحبة قوة موحدة ومؤلفة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
ب ٤ . والتأخدة والتأليف يتعلقان بامور مختلفة مرجعة الى واحد . فاذاً ليس في
قدرة الملاك ان يحب نفسه

٣ وايضاً ان المحبة حركة ما . وكل حركة فهي الى آخر . فاذاً يظهر ان الملاك
ليس بقدران يجب نفسه بالمحبة الطبيعية او الانتخاية
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الحقائق ك ٩ ب ٨ « ان التمايزات الناطرة
الى الغير صادرة عن التمايزات الناطرة الى النفس »

والجواب ان يقال لما كانت المحبة تتعلق بالحير والحير يوجد في الجوهر وفي العرض
كما يتضح من الحقائق ك ٩ ب ٦ كان الشيء يحب على ضربين اولاً على انه خير
قائم بنفسه وثانياً على انه خير عرضي او حال فيجب على انه خير قائم بنفسه ما

يُحِبُّ بِحَيْثُ يَرِيدُ لَهُ مَرِيدٌ خَيْرًا وَيُحِبُّ عَلَى 'هِ خَيْرٌ عَرَضِيٌّ أَوْ حَالٌ مَا يُشْتَقَى
 لشيءٍ آخر كما يُحِبُّ الْعِلْمُ لَا لِأَجْلِ حَصُولِ خَيْرٍ لَهُ بَلْ لِأَجْلِ تَحْصِيلِهِ وَقَدْ سَمِعْنَا
 بَعْضَ هَذَا الضَّرْبِ مِنَ الْمَحَبَّةِ شَبُوهَ وَالْأَوَّلُ صِدَاقَةٌ . وَوَضَحْتُ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ فِي الْأَشْيَاءِ
 الْفَاقِدَةِ الْإِدْرَاكِ يُشْتَاقُ طَبْعًا أَنْ يَحْصَلَ عَلَى مَا هُوَ خَيْرٌ لَهُ كَتَشَوُّقِ النَّارِ جِهَةَ فَوْقَ
 فَإِذَا كُلُّ مَنْ الْمَلَائِكَةِ وَالْإِنْسَانِ أَيْضًا يُشْتَاقُ طَبْعًا خَيْرَهُ وَكَمَالَهُ وَهَذَا هُوَ مَحَبَّةُ الْإِنْفُسِ
 فَإِذَا كُلُّ مَنْ الْمَلَائِكَةِ وَالْإِنْسَانِ يَحِبُّ نَفْسَهُ طَبْعًا مِنْ حَيْثُ يُشْتَقَى لِنَفْسِهِ خَيْرٌ أَمَّا
 بِالشَّوْقِ الطَّبِيعِيِّ . وَأَمَّا مَنْ حَيْثُ يُشْتَقَى لِنَفْسِهِ خَيْرٌ أَمَّا بِالِاتِّخَاذِ فَهُوَ يَحِبُّ نَفْسَهُ
 بِالْمَحَبَّةِ الْإِتِّخَاذِيَّةِ

إِذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ أَوْ الْإِنْسَانَ لَيْسَ يَحِبُّ نَفْسَهُ بِالْمَحَبَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ
 وَالِإِتِّخَاذِيَّةِ بِاعْتِبَارِ وَاحِدٍ بَلْ بِاعْتِبَارِ مَنْ يَخْتَلِفِينَ كَأَمْرٍ فِي جُزْءِ الْفَصْلِ وَفِي الْفَصْلِ
 السَّابِقِ

وَعَلَى الثَّانِي بَأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْوَحْدَةَ أَعْظَمَ مِنَ الْإِتِّحَادِ كَذَلِكَ مَحَبَّةُ الْإِنْفُسِ أَعْظَمُ وَاحِدَةً
 مِنْ مَحَبَّةِ الْغَيْرِ الْمُتَّحِدِ بِالنَّفْسِ . وَإِنَّمَا اسْتَعْمَلَ دِيُونِيسْيُوسُ لَفْظَ التَّأَحُّدِ وَالْإِتِّحَادِ
 لِإِبْرَانِ اسْتِشْقَاقِ مَحَبَّةِ الْغَيْرِ عَنْ مَحَبَّةِ الْإِنْفُسِ كَمَا تَشْتَقُّ التَّأَحُّدَةُ مِنَ الْوَاحِدِ
 وَعَلَى الثَّالِثِ بَأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْمَحَبَّةَ فِعْلٌ مُسْتَقَرٌّ فِي الْفَاعِلِ كَذَلِكَ فِي حَرَكَةِ مُسْتَقَرَّةٍ
 فِي الْمَحَبِّ لَا مُتَّجِعَةً بِالضَّرُورَةِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ وَلَكِنْ يُمْكِنُ انْتِكَاسُهَا عَلَى الْمَحَبِّ حَتَّى
 يَحِبُّ نَفْسَهُ كَمَا تَعَكُّسُ الْمَعْرِفَةُ عَلَى الْمَارُوفِ حَتَّى يَعْرِفَ نَفْسَهُ

الفصل الرابع

هَذَا يَحِبُّ أَحَدَ الْمَلَائِكَةِ الْآخَرَ بِالْمَحَبَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ كَنَفْسِهِ

يُخَطِّئُ إِلَى الرَّابِعِ بِأَنَّهُ يُظْهِرُ أَنَّ أَحَدَ الْمَلَائِكَةِ لَيْسَ يَحِبُّ الْآخَرَ بِالْمَحَبَّةِ
 الطَّبِيعِيَّةِ كَنَفْسِهِ لِأَنَّ الْمَحَبَّةَ تَابِعَةٌ لِلْمَعْرِفَةِ وَلَيْسَ يَعْرِفُ أَحَدَ الْمَلَائِكَةِ الْآخَرَ كَنَفْسِهِ
 فَإِنَّهُ يَعْرِفُ نَفْسَهُ بِمَا هِيَ وَالْآخَرَ بِشَبْهِهِ كَمَا مَرَّ فِي مَب ٥٦ ف ٢١ . فَإِذَا يُظْهِرُ أَنَّ

ليس يجب احد الملائكة الآخر كفسه

٢ وايضاً ان الملة افضل من المعلوم والمبدأ افضل مما يصدر عن المبدأ . ومحبة الغير صادرة عن محبة النفس كما قال الفيلسوف في الحلقيات ك٩ ب٨ . فإذا

ليس يجب احد الملائكة الآخر كفسه بل هو احب لنفسه

٣ وايضاً ان المحبة الطبيعية تتعلق بشي على انه غاية ويستحيل ارتفاعها . وليس احد الملائكة غاية للآخر وايضاً فهذه المحبة يمكن ارتفاعها كما هو واضح في الشياطين الذين لا يحبون الملائكة الاخير . فإذا ليس احد الملائكة يجب الآخر بالمحبة الطبيعية كفسه

لكن يعارض ذلك ان ما يوجد في جميع الموجودات حتى غير الناطقة يظهر انه طبيعي . وقد قيل في مي ١٩: ١٢ « كل حيوان يجب نظيره » فإذا يجب احد الملائكة الآخر طبعاً كفسه

والجواب ان يقال ان كلاً من الملائكة والانسان يجب نفسه بمحبة طبيعية كما مر في الفصل السابق وما كان متحداً بشي فهو هو بعينه فإذا كل شي فهو يجب ما هو متحد به فان كان متحداً به اتحاداً طبعياً فهو يجب بالمحبة الطبيعية وان كان متحداً به اتحاداً غير طبيعي فهو يجب بمحبة غير طبيعية كما ان الانسان يجب وطنه بمحبة الوطنية ومن يتصل اليه بنسب دموي بالمحبة الطبيعية من حيث يتحدان في مبدأ التناسل الطبيعي . وواضح ان كل شئين اتحاد في الجنس او في النوع فهما متحدان في الطبيعة ولذا كان كل شي يجب بالمحبة الطبيعية ما يتحد به في النوع من حيث يجب نوعه وهذا ظاهر ايضاً في ما خلا عن الادراك فان في النار ميلاً طبعياً الى اشراك غيرها في صورتها مما هو خيرها كما انها تميل طبعاً الى التماس خيرها كالتصعد فكذلك اذا يجب ان يقال ان كلاً من الملائكة يجب الآخر بالمحبة الطبيعية من حيث يتحدان في الطبيعة فاما من حيث يتحدان او يختلفان ايضاً في غير الطبيعة

فليس يجب كل منهم الآخر بلحبة الطبيعية

إذا اجيب على الاول بان التشبيه في قوتنا كنفه يحمل ان يكون المراد منه بيان حال المعرفة او المحبة من جهة المعروف والمحبوب وبهذا المعنى كل من الملائكة يعرف الآخر كنفه لانه يعرف ان الآخر موجود كما انه هو موجود ويحمل ان يكون المراد به بيان حال المعرفة والمحبة من جهة المحب والعارف وعلى هذا فليس كل من الملائكة يعرف الآخر كنفه لانه يعرف نفسه بماهية وليس يعرف الآخر بماهية اي ماهية ذلك الآخر وكذلك ليس يجب كل منهم الآخر كنفه لانه يجب نفسه بارادته وليس يجب الآخر بارادته اي ارادة ذلك الآخر

وعلى الثاني بان الكفاية ليست دالة على المساواة بل على المشابهة لانه لما كانت المحبة الطبيعية مبنية على الوحدة الطبيعية فما كان اقل اتحاداً بآخر كان اقل محبة طبيعية له فاذا ما اتحد به في العدد فهو احب اليه طبعاً مما هو متحد به في النوع او في الجنس ومن الطبيعي ان يجب الآخر محبة تشبه محبة نفسه باعتبار انه كما يجب نفسه من حيث يريد الخير لنفسه كذلك يجب الآخر من حيث يريد خيره وعلى الثالث بانه يقال ان المحبة الطبيعية تتعلق بالغاية لا على انها شيء يريد له الخير يريد بل على انها خير يريد مريد لنفسه وكذا لغيره ايضاً من حيث هو متحد به وهذه المحبة الطبيعية لا يمكن ارضاعها ولا عن الملائكة الاشرار حتى لا يكون لهم محبة طبيعية لساير الملائكة من حيث يشاركونهم في الطبيعة بل انما يفيضونهم من حيث يتباينون في البرارة والاثم

الفصل الخامس

هل الملاك احب لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه

يخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان الملاك ليس احب لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه لان المحبة الطبيعية مبنية على الاتحاد الطبيعي كما مر في الفصل السابق

والطبيعة الالهية في نهاية البعد عن الطبيعة الملكية . فإذا الملائكة أقل حجة طبيعية
لله منه لنفسه او للملائكة آخر

٢ وايضاً ما لاجله شيء كذا فهو أولى ان يكون كذلك كما في كتاب البرهان
٥ م وكل محب فانما يحب غيره بالحجة الطبيعية لاجل نفسه لان كل شيء إنما يحب
شيئاً من حيث هو خير له . فإذا ليس للملائكة احب لله بالحجة الطبيعية منه لنفسه
٣ وايضاً ان الطبيعة تنعكس على ذاتها فانما نجد كل فاعل يفعل طبعاً لاجل
استبقائه ولو كانت الطبيعة اميل الى غيرها منها الى ذاتها لما تنعكست على ذاتها .
فإذا ليس للملائكة احب لله بحجة الطبيعة منه لنفسه

٤ وايضاً ان كون محب احب لله منه لنفسه خاص بحجة الاحسان في ما يظهر
وحجة الاحسان ليست طبيعية للملائكة بل « تقاض على قلوبهم بالروح القدس
الذي وهب لهم » كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ . فإذا ليس
للملائكة احب لله بالحجة الطبيعية منهم لانفسهم

٥ وايضاً ان المحبة الطبيعية لا تزال باقية بقاء الطبيعة . ومحبة الله أكثر من
النفس لا تبقى في الخاطئ ملاكاً كانت او انساناً فقد قال اوغسطينوس في
مدينة الله ك ١٤ في الباب الاخير « مدينتان نشأتا عن محبتين مدينة ارضية
عن محبة الذات الى حد احتقار الله ومدينة سماوية عن محبة الله الى حد احتقار
الذات » فإذا ليست محبة الله أكثر من الذات طبيعية

لكن يعارض ذلك ان الوصايا الشرعية الخلقية هي من شريعة الطبيعة .
والوصية بحجة الله فوق الذات وصية شرعية خلقية . فهي اذن من شريعة الطبيعة .
فإذا الملائكة احب لله بالحجة الطبيعية منه لنفسه

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الملائكة هو الله احب منه لنفسه بالحجة
الطبيعية الشبهانية لانه يشتهي لنفسه الخير الالهي أكثر من خبره بالحجة الطبيعية

الصدقية من حيث انه يريد طبعاً لله خيراً اعظم من الخير الذي يريد نفسه
لانه يريد طبعاً ان يكون لله المأ وان يكون هو حاصلاً على طبيعته واما اذا اعتبر
الامر على وجه الاطلاق فهو لنفسه احب منه لله بلحبة الطبيعة لان محبة الطبيعة
نفسه اشد واصل من محبة لله لكن فساد هذا المذهب ظاهر لمن يلاحظ في
الامور الطبيعية ان الشيء الى ماذا يحرك طبعاً فان الميل الطبيعي في ما خلا عن
النطق يدل على الميل الطبيعي في ارادة الطبيعة العقلية . وما كان من الاشياء
الطبيعية بحسب حقيقته مختصاً طبعاً بآخر فهو اصل واشد نزوعاً الى ما هو مختص
به منه ان نفسه وهذا الميل الطبيعي ينفع من الاشياء التي تنفع طبعاً لان كل
شيء كمن ينفع طبعاً كذلك من شأنه ان ينفع كما في الطبيعت كـ ٨٨ م ٢ فاننا
نجد ان الجزء يمرض نفسه طبعاً لاجل وقاية الكل كما تمرض اليد للضرب من
غير روية لاجل وقاية الجسم كله ولأن النطق يجري على قياس الطبيعة نجد هذا
القياس في الفضائل السياسية فان من شأن الوطني المحب لوطنه ان يمرض نفسه
لخطر الموت لاجل وقاية الجمهور كله ولو كان الانسان جزءاً طبعياً لوطنه لكان
هذا الميل طبعياً فيه . فاذا لما كان الخير الكلي هو الله وتحت هذا الخير يندرج
الملاك والانسان وسائر المخلوقات لان كل خليفة فهي بحسب حقيقتها مختصة
طبعاً بالله يارم ان كلاً من الملاك والانسان هو أكثر واصل محبة طبيعة لله منه
نفسه والأفلو كان لنفسه احب طبعاً منه لله فكانت المحبة الطبيعية غير منتظمة
ولم تكن تستكمل بحجة الاحسان بل كانت تنتقص بها
اذ اوجب على الاول بان تلك المحبة انما تنقض في المتكاثرات التي ليس احدها
سبب الوجود الاخر وخير به فان كلاً من هذه احب طبعاً لنفسه منه الاخر من حيث
انه اشد اتحاداً بنفسه منه بالآخر . واما الاشياء التي احدها هو السبب الوحيد لوجود
ما سواه وخير به فكل منها احب طبعاً لهذا الاخر منه نفسه كما اسافنا قريباً في

جرم الفصل ان كل جزء احب طبعاً لكل منه نفسه وكل فرد احب طبعاً لخير نوعه منه لخيره الجزئي . والله ليس خيراً لنوع واحد فقط بل هو الخير الكلي مطلقاً فاذا كل شيء فهو بطبعه احب على حسب حاله لله منه نفسه

وعلى الثاني بان ما يقال من ان الله يحب من الملائكة من حيث هو خير له ان اريد بالحبيبة فيه الدلالة على الغاية فهو كاذب لانه لا يحب الله طبعاً لاجل خير نفسه بل لاجل الله وان اريد بها الدلالة على داعية المحبة من جهة المحب فهو صادق لان محبة الله ليست طبيعية الا من طريق ان كل شيء متوقف على الخير الذي هو الله

وعلى الثالث بان الطبيعة تنعكس على نفسها ليس بالنظر الى ما هو خاص بها فقط بل بالأحرى بالنظر الى ما هو عام فان في كل شيء ميلاً الى استبقاء نوعه فضلاً عن استبقاء نفسه ولأن يكون في كل شيء ميل طبيعي الى ما هو الخير الكلي مطلقاً أولى

وعلى الرابع بان الله من حيث هو الخير الكلي المتوقف عليه كل خير طبيعي يحب طبعاً من كل شيء واما من حيث هو الخير القائم به بالاجمال لسعادة الجميع الفائقة الطبيعة فيحب بحجة الاحسان

وعلى الخامس بانه لما كان الجوهر والخير العام في الله واحداً بينه كان جميع الذين يرون ذات الله يحركون اليها بحركة واحدة بعينها من المحبة من حيث هي متازة عما سواها وباعتبار كونها خيراً عاماً . ولما كان الله من حيث هو خيراً عاماً محبوباً طبعاً من الجميع كان متمتعاً على من يراه بذاته ان لا يحبه واما الذين لا يرون ذاته فانهم يعرفونه ببعض المعلولات الجزئية التي قد تكون بعض الاحيان مضادة لارادتهم وبهذا الاعتبار يقال انهم يفيضون الله مع انه من حيث هو خير عام لجميع الاشياء احب طبعاً الى كل شيء من نفسه

المبحث الحادي والستون

في صدور الملائكة الى الوجود الطبيعي - وفيه أربعة فصول

بعد ما تقدم من الكلام على طبيعة الملائكة ومعرفتهم ولزادتهم بقي النظر في خلقهم او بدء وجودهم بالمعوم وهذا النظر على ثلاثة اقسام لاننا سننظر أولاً في انهم كيف صدوروا الى الوجود الطبيعي . وثانياً في انهم كيف استكملوا في النعمة او نعيم . وثالثاً في ان بعضهم كيف صاروا اشراراً . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - اهل وجود الملائكة معلول علته - ٢ هل الملاك قدّم - ٣ هل هو مخلوق قبل الخليقة الجسدية - ٤ هل خلق الملائكة في عليين

الفصل الاول

هل وجود الملائكة معلول علته

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان وجود الملائكة ليس معلول عليه . فان ما اُبدع من الله قد ورد ذكره في تك ١ . وليس هناك ذكر للملائكة . فاذا ليسوا مخلوقين من الله

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٦ م ٨ « اذا كان جوهر صورة لاني مادة كان في الحال موجوداً وواحد بنفسه وليس له علة تجعله موجوداً وواحداً » والملائكة صور مجردة كما مرّ تحقيقه في مب ٥٠ ف ٥٢ . فاذا ليس وجودهم معلول علته

٣ وايضاً كل ما يصنع من فاعل ما فانه بصنعه يقبل الصورة منه . والملائكة لكونها صوراً لا تقبل الصورة من فاعل ما . فاذا ليس لها علة فاعلة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٨ : ٢ « سمحوا يا جميع ملائكته » ثم تعقبه ذلك بقوله « فانه هو امرٌ فخلقت »

والجواب ان يقال لا بد من اثبات كون الملائكة وجميع ما خلا الله مخلوقة من الله لان الله وحده هو عين وجوده وجميع ما سواه يتغاير فيه الماهية والوجود كما يتضح مما تقدم في مب ٣ ف ٤ ومن ذلك يتضح ان الله وحده موجود بذاته وجميع ما

سواء موجود بالمشركة . وكل موجود بالمشركة فهو معلول لما هو موجود بالذات كما
ان كل ذي نار فهو معلول للنار . فاذ لا بد ان تكون الملائكة مخلوقة من الله
اذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس قال في مدينة الله ك ١١ ب ٣٠ ان
الملائكة لم يضرب عن ذكرهم في سفر خلق الاشياء الاول بل يعبر عنهم هناك
باسم السماء او النور . وانما اضرب هناك عن ذكرهم او عبر عنهم باسماء اشياء
جسمانية لان موسى كان موجها كلامه الى شعب جاهل لم يكن حينئذ قادر على
فهم الطبيعة المجردة ولو دُكر لم صريحا ان بعض الاشياء هي فوق كل طبيعة
جسمية لا نفى بهم ذلك الى الوثنية التي كانوا مائلين اليها والتي كان اخص قصد
موسى ابعادهم عنها

وعلى الثاني بان الجواهر التي هي صور قائمة بانفسها ليس من علة صورية
لوجودها ووحدتها ولا علة فاعلة بنقل الهوى من القوة الى الفعل بل لها علة
مصدرة للجوهر كله

وبهذا يتضح الجواب على الثالث

الفصل الثاني

هل الملاك صادر عن الله منذ الازل

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملاك صادر عن الله منذ الازل لان
الله هو علة الملاك بوجوده اذ ليس يفعل بامر زائد على ذاته . ووجوده ازلي .
فاذا قد اصدر الملائكة منذ الازل

٢ وايضا كل ما هو تارة موجود وتارة غير موجود فهو خاضع للزمان . والملاك
فوق الزمان كما في كتاب العلل قض ٢ . فاذا ليس الملاك تارة موجودا وتارة
غير موجود بل هو موجود دائما

٣ وايضا ان اوغسطينوس قد اثبت في كتاب الثالث ١٣ ب ٨ عدم قابلية

النفس للفساد من كونها قادرة بالعقل على ادراك الحق . وكما ان الحق لا يقبل الفساد كذلك هو ازلي . فاذا اطبيعة النفس والملاك العقلية ليست منزهة عن قبول الفساد فقط بل هي ازلية ايضاً

لكن يعارض ذلك قوله في ام ٢٢: ٨ بلسان الحكمة المولودة « الرب حازني في اول طرقه قبل ما صنعه منذ البدء » والملائكة مصنوعة من الله كما مر تحقيقه في الفصل السابق . فاذا كان حين لم تكن موجودة فيه

والجواب ان يقال ان الله وحده الآب والابن والروح القدس قديم لم يزل فان هذا من عقائد الدين الكاثوليكي التي لا ريب فيها وكل قول مضاد له فبدعة لا يؤذن بقيومها فان الله قد اصدر المخلوقات بمعنى انه اوجدها من العدم اي بعد ان لم تكن شيئاً

اذما يجب على الاول بان وجود الله هو عين ارادته . فاذا كونه قد اصدر للملائكة وسائر المخلوقات بوجوده لا يعني انه اصدرها بارادته . وارادته ليست تتعلق ضرورة باصدار المخلوقات كما مر في مب ١٩ ف ٤ وب ٤٦ ف ١ ولذا فهو قد اصدر ما شاء وحين شاء

وعلى الثاني بان الملاك هو فوق الزمان الذي هو عدد حركة السماء لانه فوق كل حركة طبيعية جسمانية ولكنه ليس فوق الزمان الذي هو عدد التعاقب الحاصل من وجوده بعد لاجوده وعدد التعاقب الذي في افضاله ولذا قال اوغسطينوس في شرح تك ٨ ب ٢١ و ٢٠ « ان الله يحرك الخليقة الروحانية في الزمان »

وعلى الثالث بان الملائكة والنفوس العقلية انما لا يعرضها الفساد بسبب ان لها طبيعة قادرة بها على ادراك الحق . ولكن هذه الطبيعة لم تحصل لم منذ الازل بل انما وهبت لم من الله حينما شاء . فاذا ليس يلزم ان الملائكة قديمة لم ترل

الفصل الثالث

هل خُلِقَ الملائكة قبل العالم الجسماني

يُخَطِّى إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن الملائكة خُلِقُوا قبل العالم الجسماني فقد قال ايرينيوس في كلامه على رسالة بولس إلى تيطوس ب^١ «لما تكمل ستة آلاف سنة من زماننا ولكم خلا قبلها من الازمنة ومبادئ الدهور التي كانت فيها الملائكة والعروش والسيادات خادمة لله» وقال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب^٢ «ذهب بعض^٣ إلى أن الملائكة كُونُوا قبل كل خَلْقَةٍ كما قال غريغوريوس اللاهوتي وأول ما عزم الله على ابداعه هو القوات الملكية والساوية وكان عزمه هذا فعلاً»
٢ وايضاً أن الطبيعة الملكية متوسطة بين الطبيعة الالهية والطبيعة الجسمانية والطبيعة الالهية ازلية والطبيعة الجسمانية زمانية . فإذا الطبيعة الملكية كُونَتْ

قبل خلق الزمان وبعد الازلية

٣ وايضاً أن التباع بين الطبيعة الملكية والطبيعة الجسمانية اعظم من التباع بين الطوائف الجسمانية . والطوائف الجسمانية كُونَتْ بعضها قبل بعض ولذا ورد في بدء سفر التكوين تفصيل ستة ايام لخلق الكائنات . فإذا الطبيعة الملكية أخرى أن تكون قد كُونَتْ قبل كل طبيعة جسمانية

والجواب أن يقال ان للائمة القديسين في هذه المسئلة قولين اصحهما في ما يظهر ان الملائكة خُلِقُوا مع الخَلْقَةِ الجسمانية لانهم جزء من العالم وليسوا بانفسهم عالمًا على حiale بل هم الخَلْقَةُ الجسمانية مقومون بالاشتراك لعالم واحد كما يظهر من نسبة الخلائق بعضها إلى بعض لان خير العالم قائم بنسبة الاشياء بعضها إلى بعض . وليس جزء كامل لكن يعارض ذلك قوله في تك^{١١} «في البدء خلق الله السماوات والارض» ولو كان الله قد خلق شيئاً قبلها لم تكن هذه الآية صادقة . فإذا لم تُخْلَقِ الملائكة قبل الطبيعة الجسمانية

منفكاً عن كله . فإذا ليس بمحمل ان يكون الله الكامل الصنيع كما في ت ٤:٣٢
قد خلق الخليفة الملكية على حيالها قبل جميع المخلوقات الاخر وليس ينبغي مع
ذلك ان يعتبر القول المضاد بدعة ولا سباً لكونه مذهب غريغوريوس التزييزي
« الذي هو من فرط الجلالة والوثاقة في التعاليم المسيحية بحيث لم يدع احد عليه
عيباً في اقواله كما لم يدع احد ذلك في تليم اثاناسيوس » قاله ايرونيوس
إذا اجيب على الاول بان كلام ايرونيوس انما هو بحسب رأي الائمة اليونانيين
الذين قد اتفق اجمعهم على ان الملائكة خلُقوا قبل العالم الجسماني
وعلى الثاني بان الله ليس جزءاً من اجزاء العالم بل هو فوق العالم بأسره وحاصل
في ذاته حصولاً سابقاً برجه اتم على جميع كالات العالم . والملاك جزء من العالم .
فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بان جميع المخلوقات الجسمانية متحدة في المادة . والملائكة لا يشاركون
الخليفة الجسمانية في المادة . فإذا بخلق مادة الخليفة الجسمانية تخلق على نحو ما
جميع المخلوقات الجسمانية وليس بخلق الملائكة بخلق العالم ولا نقض بقوله في
تك ١ « في البدء خلق الله السماوات والارض » فان معنى في البدء اي في الابن
او في بدء الزمان وليس معناه اي قبل ان يصنع شيء الا ان يقال ان معناه قبل
ان يصنع شيء في جنس المخلوقات الجسمانية

الفصل الرابع

هل خلق الملائكة في طين

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان الملائكة لم يخلقوا في طين لانهم جواهر
غير جسمانية . والجواهر الغير الجسماني ليس يتوقف على الجسم في وجوده فإذا
ليس يتوقف عليه ايضاً في ابداعه . فإذا لم يخلق الملائكة في مكان جسماني
٢ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ٢ ب ١٠ ان الملائكة خلُقوا في

الطبقة العليا من الهواء - فإذا لم يتحققوا في عليين

٣ وايضاً يقال ان عليين هو السماء العليا وهذا متقوض بقوله في اش ١٤ : ١٣

لما صيغ عليهم ان يصعدوا الى السماء العليا وهذا متقوض بقوله في اش ١٤ : ١٣

بلسان الملاك الخاطئ « أصدد الى السماء »

لكن يعارض ذلك قول استرابوس في شرحه آية في البدء خلق الله السماء

والارض « لم يرد هنا بالسماء الجلد المنظور بل عليين (ويقال له بين اليونانية

إبيريون أي الناري او العقلي اخذاً له من جهة الاشرار لا من جهة الحرارة)

الذي حالماً كيون امتلاً بالملائكة »

والجواب ان يقال انه من المخلوقات الجسمية والروحانية يتقوم عالم واحد

كما اسلفنا في الفصل السابق وعلى هذا فالمخلوقات الروحانية قد خالفت بحيث

يكون لها نسبة ما الى الخليفة الجسمية وترأس عليها بأسرها - فإذا كان من اللائق

ابداع الملائكة في الجسم الاعلى لترأسهم على الطبيعة الجسمية بأسرها سواء

سمي ذلك الجسم الاعلى بعليين او باسم آخر اياً كان ولذا قال ابيدوروس في

كلامه على قول تث ١٠: ١٤ الرب الملك السماء وسماء السماء « السماء العليا هي

سماء الملائكة »

إذا اجيب على الاول بان الملائكة لم يخلقوا في مكان جسماني لتوقفهم على

الجسم في وجودهم او في خالقهم فان الله كان قادراً ان يخلقهم قبل كل خليفة

جسمانية كما ذهب كثير من الآئمة القديسين بل لبيان نسبتهم الى الطبيعة

الجسمانية ومحاسنهم الاجسام بقدرتهم

وعلى الثاني بان اوغسطينوس ربما اراد بالطبقة العليا من الهواء الطبقة العليا من

السماء لما بينهما من بعض المناسبة في اللطافة والشفافية او ان كلامه ليس على جميع

الملائكة بل على الملائكة الذين اذنوا وكانوا على مذهب بعض من المراتب

السفلى ولا يمنع القول بان الملائكة الاعلى خلوة قدرتهم وعمومها وشمولها لجميع الاجسام خلُقوا في اعلى مكان من الخليفة الجمانية واما غيرهم فلكون قدّرهم اخص خلُقوا في الاجسام السافلة

وعلى الثالث بان الكلام هناك ليس على سمة جسمانية بل على سماء الثالث الاقدس التي رام الملك الخاطى ان يصعد انبيا اذ اراد ان يكون على نحو ما شبيها بالله كما سيأتي بيانه في مب ٦٣ ف ٢



المبحث الثاني وانتون

في كمال الملائكة في وجود النعمة - وفيه تسعة فصول

ثم ينبغي التفريق في ان الملائكة كيف اُبدعوا في وجود النعمة او المجد والمجد في ذلك يدور على تسع مسائل — ١ هل خلُق الملائكة سعداء — ٢ هل احتاجوا في توجيههم الى الله الى النعمة — ٣ هل خلُقوا في حال النعمة — ٤ هل ادركوا السعادة بوجه الاستحقاق — ٥ هل نالوا الاستحقاق حالاً دون توسط — ٦ هل قبلوا النعمة والمجد بحسب نية قوام الطبيعة — ٧ هل بقي فيهم بعد ادراك المجد المحبة والمعرفة الطبيعية — ٨ هل امكن لهم بعد ذلك ان يخطوا — ٩ هل قدروا بعد ادراك المجد ان يترقوا

الفصل الاول

هل خلُق الملائكة سعداء

يُنحط الى الاول بان يقال: يظهر ان الملائكة خلُقوا سعداء في كتاب عقائد الكنيسة ب ٢٩ ان « الملائكة الذين يلبثون في السعادة التي اُبدعوا فيها لا يملكون بالطبع ما هم محرووه من الخير » فاذا الملائكة خلُقوا سعداء ٢ وايضاً ان الطبيعة الملكية هي اشرف من الطبيعة الجمانية والطبيعة الجمانية قد خلُقت منذ اول نشأتها متصورة وكاملة ولم يتقدم عدم الصورة فيها

على الصورة بالزمان بل بالطبع فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١٥
١٥. فإذا لم يخلق الله الطبيعة الملكية أيضاً عارية عن الصورة وناقصة. وتصورها
واستكمالها انما هو بالسعادة القائمة بتمتعها بالله. فإذا قد خلقت سعيدة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تك ١٥ ب ٣٤ و ٥ ب ٥ ان تلك الامور
التي يذكر انها كُوتت بأعمال ستة ايام قد كُوتت كلها معاً وهذا موجب لكون
تلك الايام الستة قد وجدت كلها منذ اول خلق الاشياء وعلى حسب تفسيره
يكون الصباح في تلك الايام الستة هو المعرفة الملكية التي بها عرف الملائكة الكلمة
والاشياء في الكلمة. وسعادة الملائكة قائمة بروبيتهم الكلمة. فإذا قد خلقوا سعداء
لكن يعارض ذلك ان من حقيقة السعادة الاستمرار او الثبات في الخير. والملائكة
لم يثبتوا في الخير منذ خلقوا بدليل ما جرى لبعضهم. فإذا لم يخلقوا سعداء

والجواب ان يقال ان المراد بالسعادة هو الكمال الاقصى للطبيعة النطقية او
العقلية ولهذا تشتهي طبعاً لان كل شيء يشتهي طبعاً كماله الاقصى. والكمال الاقصى
للطبيعة الناطقة او العقلية ضربان احدهما ما تقدر على ادراكه بقوة طبعها وهذا
يقال له غبطة او سعادة من وجه ولذا قال ارسطو ايضاً ان النظر الاكل الذي
يمكن للانسان في هذه الحياة ان ينظر به المعقول الاعظم الذي هو الله هو سعادة
الانسان القصوى. ووراء هذه السعادة سعادة أخرى نرجوها في الحياة الاخرية
وبها نرى الله كما هو وهذا فوق طبيعة كل عقل مخلوق كما مرّ بيانه في مب ١٢
ف ٥ وب ١٢ ف ١ ف باعتبار السعادة الأولى التي امكن للملاك ادراكها بقوة طبعه
قد خلق الملاك سعيداً لانه ليس يدرك هذا الكمال بحركة تدريجية كالانسان بل
يحصل له في الحال بسبب شرف طبيعته كما مرّ في مب ٥٨ ف ٣ و ٣٥ ف ٣ وأما السعادة
القصوى المتجاوزة لقوة الطبيعة فلم يدركها الملائكة منذ اول خلقهم لانها ليست
امراً طبعياً بل غاية للطبيعة فلم يجب ان يحصلوا عليها منذ البدء

إذا اجيب على الاول بان المراد بالسعادة هناك ذلك الكمال الطبيعي الذي حصل للملاك في حال البرارة

وعلى الثاني بان الخليقة الجسمية لم يكن في مقدورها ان تحصل منذ اول خلقها على الكمال الذي انما تبلغ اليه بسمها ولذا فان نبت النبات من الارض لم يكن حالاً في الافعال الأولى انني انما أعطيت الارض فيها القوة المُنبتة للنبات فقط كما قال اوغسطينوس في شرح ذلك هـ وكذا ايضاً الخليقة الملكية قد حصلت منذ اول خلقها على كمال طبيعتها دون الكمال الذي كان يجب ان تبلغ اليه بسمها وعلى الثالث بان الملاك يعرف الكلمة بمعرفتين احدها طبيعة والآخرى مجيدة فالأولى يعرف بها الكلمة بشبهها الساطع في طبيعته والثانية يعرف بها الكلمة بذاتها وبكثرتها يعرف الاشياء في الكلمة غير انه يعرفها بالأولى معرفة ناقصة وبالثانية معرفة كاملة . فإذ المعرفة الأولى للاشياء في الكلمة حصلت للملاك منذ اول خلقه دون الثانية انني انما حصلت له حين صار سعيداً بالتوجه الى الخير وهذه يقال لها بالخصوص المعرفة الصباحية

الفصل الثاني

هل يحتاج الملاك الى النعمة في توجيهه الى الله

يُخفى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملاك لم يحتاج الى النعمة في توجيهه الى الله لان ما تقدر عليه بالطبع فلا يحتاج فيه الى النعمة . والملاك يتوجه طبعاً الى الله لانه يحب الله طبعاً كما يتضح مما اسلفناه في مـ ٦٠ فـ ٤ . فإذ لم يحتاج الى النعمة في توجيهه الى الله

٢ وايضاً يظهر اننا نحتاج الى المساعدة في الامور المتسمة فقط . والتوجه الى الله لم يكن متعسراً على الملاك اذ لم يكن فيه ما يتنافى هذا التوجه . فإذ لم يحتاج الملاك الى مساعدة النعمة في توجيهه الى الله

٣ وايضاً ان التوجه الى الله هو إعداد النفس الى النعمة ولهذا قيل في زكريا ٢: ١ "توبوا الى فزتوب اليكم" وإعداد انفسنا الى النعمة لا نحتاج فيه الى النعمة والآن لتسلسل ذلك الى غير النهاية . فاذاً لم يمنح الملاك الى النعمة في توجهه الى الله لكن يعارض ذلك ان الملاك انما بلغ الى السعادة بالتوجه الى الله فلم يكن به حاجة الى النعمة ليتوجه الى الله لما احتاج اليها لنوال الحياة الابدية وهذا منافي لقول الرسول في رو ٢٣: ٦ «نعمة الله هي الحياة الابدية»

والجواب ان يقال ان الملائكة قد احتاجوا الى النعمة في توجههم الى الله من حيث هو موضوع السعادة فقد قدمنا في مب ٦٠ ف ٢ ان الحركة الطبيعية لا ارادة هي مبدأ جميع ما نريده . وميل الارادة الطبيعية انما هو الى الملائم بحسب الطبع فاذا كان شيء فوق الطبع فلا يمكن احتمال الارادة اليه الا بمساعدة مبدأ ما فائق الطبع كما يتضح من ان في النار مثلاً ميلاً طبيعياً الى التسخين والى توليد النار واما توليد النعم فهو فوق قوتها الطبيعية فاذا ليس في النار ميل اليه الا من حيث تتحرك كالاته من النفس نفاذية . وقد حققنا في مب ١٢ ف ٤ و ٥ عند كلامنا على معرفة الله ان رؤية الله بالذات القائم بها السعادة القصوى للخلق الناطق فائقة طبع كل عقل مخلوق . فاذا ليس يمكن خلقه : طقة ان تتحرك ارادتها الى تلك السعادة ما لم تتحرك اليها من فاعل فائق الطبع وهذا ما نسميه مساعدة النعمة ولهذا يجب ان يقال ان الملاك لم يقدر ان يوجه ارادته الى تلك السعادة الا بمساعدة النعمة

اذاً اجب على الاول بان الملاك انما يجب الله طبعاً من حيث هو مبدأ الوجود الطبيعي وكلامنا هنا على التوجه الى الله من حيث هو مسدد بروية ذاته وعلى الثاني بان المتعسر ما يجاوز القوة وهذا يكون على ضربين احدهما ما يجاوز القوة بحسب رتبها الطبيعية وهذا اذا امكن البلوغ اليه بمساعدة ما قيل له متعسر

وان لم يمكن ذلك بوجه من الوجوه قيل له متعذر كالطيرين بالنسبة الى الانسان والاخر ما يجاوز القوة لا بحسب رتبتهما الطبيعية بل المانع ضرى عليها كما ان الصعود ليس يضاد الرتبة الطبيعية لقوة النفس المحركة لان النفس من شأنها في حد ذاتها ان تتحرك ذاتها الى كل جهة ولكنها تصد عن ذلك بسبب ثقل البدن ولذا كان الصعود متعسراً على الانسان . والتوجه الى السعادة القصوى متعسراً على الانسان لكونه فوق طبيعته ولان له مانعاً من فساد الجسد وذنس الحطية . واما الملاك فاما هو متعسر عليه لكونه فائق الطبع فقط

وعلى الثالث بان كل حركة ارادية الى الله يمكن ان يقاها توجه الى الله ولهذا كان التوجه الى الله على ثلاثة انحاء احدها بالحبة الكاملة الحاصلة للخلق المتمتع بالله ولا بد لهذا التوجه من النعمة الكاملة والثاني هو استحقاق السعادة ولا بد لهذا من النعمة بالملك التي هي مبدأ الاستحقاق . والثالث ما به يُعِدُّ معد نفسه للحصول على النعمة وهذا لا يطلب له نعمة بالملك بل فعل الله الموجه النفس اليه كقولنا في مرآة ٢١: ٥ « أَعِدْنَا يَا رَبُّ إِلَيْكَ فَتَعُدْ » ومن ذلك يتضح ان ليس ثمة تسلسل الى غير النهاية

الفصل الثالث

هل خلق الملائكة في حال النعمة

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الملائكة لم يُخلَقوا في حال النعمة فقد قال اوغسطينوس في شرح تلك ٢٨ « الطبيعة الملكية خُلقت اولاً عارية عن الصورة وسميت مياه ثم تصورت وسميت نوراً » وهذا التصور انما هو بالنعمة . فاذا لم يُخلَقوا في حال النعمة

٢ وايضاً ان النعمة تميل الخلقه الناطقة الى الله فلو كان الملاك قد خلق في حال النعمة لما كان ملاكاً مثلاً عن الله

٢ وايضاً ان النعمة واسطة بين الطبيعة والمجد . والملائكة لم يمتنعوا سعداء .
فيظهر انهم لم يخلقوا ايضاً في حل النعمة بل خلقوا اولاً في حل الطبيعة ثم
ترقوا الى حال النعمة ثم صاروا سعداء .

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ من ذا الذي
صنع الارادة الصالحة في الملائكة الا ذلك الذي ابدعهم بارادته اي بلحبة الطاهرة
الرابطة لهم به مكرماً فيهم الطبيعة ومفيضاً عليهم النعمة معاً »

والجواب ان يقال انه وان اختلف في هذه المسئلة لذهاب بعض في ان الملائكة
خالقوا في حال الطبيعة فقط وذهاب آخرين الى انهم خلقوا في حال النعمة الا انه
يظهر ان الاصح والاكثر انطباقاً لاقوال القديسين انهم خلقوا في حال النعمة
المبررة فاننا نجد ان جميع الاشياء التي ابدعت من الله بعبادته الالهية في مر الزمان
قد ابدعت في اول طور من اطوار الاشياء في مبادئ زرعية كما قال اوغسطينوس
في شرح تلك ك ٨ ب ٣ وذلك كالشجر والحبوان ونظائرهما . وواضح ان نسبة النعمة
المبررة الى السعادة كنسبة المبدأ الزرع في الطبيعة الى المفعول الطبيعي ولذا
سميت النعمة زرع الله في ايو ٢ فاذا كما انه في اول خلق الخليفة الجسمانية جماعات
فيها في الحال المبادئ . الزرعية لجميع المفعولات الطبيعية على قول اوغسطينوس
كذلك الملائكة خلقوا منذ البدء في حال النعمة

اذ اوجب على الاول بان ما ذكر من عرو الملائكة عن الصورة قد يمكن اعتباره
اما بالقياس الى صورة المجد فيكون عدم الصورة متقدماً على الصورة بالزمان او
بالقياس الى صورة النعمة فلا يكون ثم تقدم بالزمان بل بالطبع كما اثبت ذلك
ايضاً اوغسطينوس في التصوير الجسماني في شرح تلك ك ١ ب ١٥

وعلى الثاني بان كل صورة تميل موضوعها بحسب شأنه الطبيعي والشأن الطبيعي
للطبيعة العقلية ان تحتل بحثارة الى ما تربيده . فاذا ليست امالة النعمة موجبة بل

يمكن لصاحب النعمة ان لا يعمل بها وان يخطأ
وعلى الثالث بانه وان كانت النعمة واسطة بين الطبيعة والمجد في رتبة الطبع
الا انه في رتبة الزمان لم يجب اجتماع المجد والطبيعة في الطبيعة المخلوقة لان المجد
هو غاية عمل الطبيعة للمساعدة بالنعمة واما النعمة فلم يثبت غاية للعمل اذ ليست
من الاعمال بل مبدأ للفعل الحسن ولذا كان مناسباً إتيان النعمة مع الطبيعة سواء

الفصل الرابع

في ان الملاك السعيد هل ادرك السعادة بوجه الاستحقاق
يُنْقَطِلُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الملاك السعيد لم يدرك السعادة بوجه
الاستحقاق لان استحقاق الثواب انما يكون بسبب مشقة العمل الصالح، والملاك لم
تمله مشقة ما في سبيل العمل الصالح، فاذا لم يستحق بعمله الصالح ثواباً
٢ وايضاً ان الامور الطبيعية لا توجب لنا ثواباً، وتوجه الملاك الى الله كان
امراً طبيعياً له، فاذا لم يُوجِبْ له مشوبة السعادة

٣ وايضاً لو كان الملاك السعيد قد استحق السعادة فلما كان ذلك قبل حصوله
عليها او بعده لا جائز ان يكون قبل الحصول لانه على قول كثيرين لم يحصل قبله
على النعمة التي لا يستحق ثواب من دونها ولا بعده ايضاً والالجاز ان يستحق السعادة
الآن ايضاً وهذا باطل في ما يظهر والا لاستطاع الملاك الادنى ان يرثي باستحقاقه
الى درجة الملاك الاعلى ولم يكن التفاوت بين درجات المجد ثابتاً مستمراً وهذا
باطل، فاذا الملاك السعيد لم يدرك السعادة بوجه الاستحقاق

لكن يعارض ذلك ما في رؤيا ١٧: ٢١ من ان قياس انلاك في اورشليم السماوية
هو قياس الانسان، ولا سبيل للانسان الى ادراك السعادة الا بالاستحقاق، فاذا
كذلك الملاك ايضاً

والجواب ان يقال ان السعادة الكاملة انما هي طبيعة لله وحده لاننا لا نجد الوجود

والسعادة فيه وليست السعادة طبيعةً لحقيقة ما بل هي الغاية القصوى لما وكل شيء فثنا يدرك الغاية القصوى بسعيه والسعي المفضي الى الغاية لم يفعل الغاية وذلك متى لم تكن مجاوزة لقدرة الساعي لما كما يفعل الملاج الصحة او يستحق الغاية وذلك متى كانت مجاوزة تقدره الساعي فافتقر من هبة الغير والسعادة الاخرية مجاوزة لطبيعة الملكية والانسانية كما يتضح مما مر في ١ و ٢ ومب ٣ ا ٤ و ٥٠

فاذا يلزم ان كلاً من الانسان والملاك انما يدرك السعادة بسبيل الاستحقاق واذا كان الملاك قد حُوِّن في حال النعمة التي لا يستحق ثواباً من دونها ساغ لنا القول بان الملاك ادرك السعادة بسبيل الاستحقاق وكذا لو قال قائل بان النعمة حصلت له بغية من الانحاء قبل الحيد. واما اذا كان يحصل على النعمة قبل السعادة فيجب ان يقال انه حصل على السعادة دون استحقاق كما نحصل نحن على النعمة غير ان هذا مناف لحقيقة السعادة التي تتضمن حقيقة الغاية وهي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف ايضاً في الحقيقات ا ب ٩ او يقال ان الملائكة يستحقون السعادة بما يفعلوه السعداء في الحيدم الالهية كما قال بعض لكن هذا مناف حقيقة الاستحقاق لتضمن الاستحقاق حقيقة السبيل الى الغاية وما قد وصل الى الحد فليس يقال انه يتحرك الى الحد فاذا ليس يستحق احداً ما هو حاصل عليه او يقال ان فعل التوجه الى الله يستحق الثواب من حيث هو صادر بالاختيار وهو عينه التمتع بالسعادة من حيث قد وصل الى الغاية ولكن يظهر من هذا ايضاً باطل لان الاختيار ليس علّة كافية لاستحقاق الثواب فاذا ليس يمكن ان يستحق الفعل ثواباً بحسب كونه صادراً عن الاختيار الا من حيث هو مستكمل بالنعمة وليس يمكن ان يجمع فيه النعمة الناقصة التي هي مبدأ الاستحقاق والنعمة الكاملة التي هي مبدأ التمتع فاذا يظهر انه ليس يمكن ان يجمع فيه التمتع واستحقاق التمتع فالاصح ان يقال ان الملاك قد حصل قبل سعاده على النعمة التي بها

استحق السعادة

إذا اجيب على الاول بان مشقة صلاح العمل ليست ناشئة في الملائكة عن مضادة او ممانعة من جهة القوة الطبيعية بل عن مجاوزة العمل الصالح لقوة الطبيعة وعلى الثاني بان الملاك لم يستحق السعادة بالتوجه الطبيعي بل بتوجه محبة الاحسان الذي يكون بالنعمة وعلى الثالث يتضح الجواب مما تقدم

الفصل الخامس

في ان الملاك من نال السعادة حالاً بعد اول فعل ثوابي

يُخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الملاك لم يزل السعادة حالاً بعد اول فعل ثوابي لان العمل الصالح اشق على الانسان منه على الملاك . والانسان ليس يجازى حالاً بعد اول فعل . فكذا الملاك ايضاً

٢ وايضاً ان الملاك كان ممكناً له ان يفعل فعلاً ما منذ اول خلقه وفي آن ابداعه فان الاجسام الطبيعية ايضاً تتبدى ان تتحرك في آن خلقها ولو امكن وجود حركة الاجسام في الآن كفعل العقل والارادة لحصلت لها الحركة في الآن الاول لا بداعها . فاذا اذا كان الملاك قد استحق السعادة بالحركة الاولى لارادته فقد استحقها في الآن الاول لا بداعه . فاذا اذا كانت سعادة الملائكة لا تأخر فقد حصلت لهم السعادة منذ الآن الاول

٣ وايضاً ان المتباعدات كثيراً يجب ان يكون بينها اوساط كثيرة وحال سعادة الملائكة بعيد كثيراً عن حال طبيعتهم والوسط بينهما هو الفعل الثوابي . فاذا كان من الواجب ان يبلغ الملاك السعادة بافعال ثوابية كثيرة لكن يعارض ذلك ان الملاك ونفس الانسان يتوجهان الى السعادة على السواء ولذا وعد القديسون مساواة الملائكة . والنفس متى فارقت البدن فان كانت

مستحقة السعادة ادركتها حالاً الا ان يكون ثمة مانع آخر . فإذا كذلك الملاك .
وهو في اول فعل من افعال محبة الاحسان قد استحق السعادة . فإذا لم يكن
فيه مانع ما نال السعادة حالاً بمجرد اول فعل ثوابي

والجواب ان يقال ان الملاك بعد الفعل الاول من افعال محبة الاحسان الذي
استحق به السعادة صار في الحال سعيداً وتحقيقه ان انعمة تكمل الطبيعة بحسب
حال الطبيعة كما ان كل كمال ايضاً يُقْبَل في المتكامل بحسب حال المتكامل . ومن
الاحوال الخاصة بالطبيعة الملكية انها تدرك الكمال الطبيعي لا تدريجاً بل دفعة
بالطبع كما مرّ بيانه في ١ ومب ٨ ف ٣ و ٤ . وكما ان الملاك له من طريق
طبيعته نسبة الى الكمال الطبيعي كذلك له من طريق استحقاق الثواب نسبة الى
المجد وهكذا تكون السعادة قد حصلت للملاك حالاً بعد استحقاق الثواب .
واستحقاق السعادة يمكن حصوله بعد اول فعل ليس في الملاك فقط بل في الانسان
ايضاً لانه الانسان يستحق السعادة بكل فعل متعلق بمحبة الاحسان . فالملاك
اذن قد حصلت له السعادة حالاً بعد اول فعل متعلق بمحبة الاحسان
اذاً اجيب على الاول بان الانسان ليس من شأنه ان يدرك حالاً بطبعه
الكمال الاقصى كالملاك ولذا كان السبيل الذي وهب له الى استحقاق السعادة
اطول من السبيل الذي وهب للملاك

وعلى الثاني بان الملاك فوفوق زمان الجسمانيات فلا تعتبر الآفات المختلفة في ما
يخص بتلائمه الاجسب التعاقب في افعاله . ولم يجز ان يمنع فيهم الفعل
المستحق السعادة وفعل السعادة الذي هو التمتع لاختصاص احدها بالنعمة الناقصة
والآخر بالنعمة المكتملة . فإذا لا بد ان يعتبر في الملاك آفات مختلفة في احدها
استحق السعادة وفي الآخر صار سعيداً
وعلى الثالث بان من طبع الملاك ان يدرك حالاً كماله المتجه اليه فلا يطلب

له الافضل واحدٌ ثوابيٌ يجوز ان يقال له واسطة من حيث ان الملاك يتجه به الى السعادة

الفصل السادس

في ان الملائكة هل نالوا النعمة والمجد على نسبة قوام الطبيعة
يُنحط الى السادس بان يقال : يظهر ان الملائكة لم ينالوا النعمة والمجد على
نسبة قوام الطبيعة فان النعمة تهب عن مجرد ارادة الله . فاذا كذلك مقدار
النعمة يتوقف على ارادة الله لا على مقدار القوى الطبيعية
٢ وايضاً يظهر ان الفعل البشري اقرب الى النعمة من الطبيعة لان الفعل
البشري معد للنعمة . والنعمة ابست من الاعمال كما في رو ١١ . فاذا اخرى ان لا
يكون مقدار النعمة في الملائكة بحسب مقدار القوى الطبيعية
٣ وايضاً ان الانسان والملاك يتجهان على السواء الى السعادة او النعمة . والانسان
ليس بكثير له من النعمة على حسب درجة قواه الطبيعية . فكذا الملاك ايضاً
لكن يعارض ذلك قول معلم الاحكام ك ٢ تم ٢ ج ٢ « ان الملائكة لكونهم
قد خلُقوا بطبيعة اعلی وحكمة ادق قد اوتوا ايضاً نعماً اعظم »
والجواب ان يقال من اللائق ان يكون الملائكة قد اوتوا مواهب النعم وكال
السعادة على حسب درجة قوام الطبيعة ويمكن بيان ذلك من امرين اما اولاً
فمن جهة الله الذي بترتيب حكمته ابدع الطبيعة الملكية على درجات مختلفة وكما
ان الطبيعة الملكية اُبدعت من الله لئول النعمة والسعادة كذلك يظهر ان درجات
الطبيعة الملكية مسوقة الى درجات مختلفة من النعمة والمجد كما انه اذا اصح البناء
الحجارة لبناء بيت من مجرد مبالته في اتقان بعضها يظهر انه يُعدها لاشرف جهة
من البيت فاذا كذلك يظهر ان الله قد اعد الملائكة الذين ابدعهم بطبيعة اعلی
لنعم اعظم وسعادة اتم . واما ثانياً فمن جهة الملاك لانه ليس مركباً من طبائع مختلفة

حتى يكون ميل احداها مائماً او عائقاً لقوة الاخرى كما يعرض في الانسان الذي قد
تفاق فيه او تمتنع حركة الجزء العقلي بميل الجزء الحساس وما لم يكن مانع او عائق
فالطبيعة تتحرك بكل قوتها ولذا كان من اللائق ان الملائكة الذين حصلوا على
طبيعة افضل يتجهون الى الله اتباعاً اقوى وهذا يعرض في الناس ايضاً لانه كلما
كان التوجه الى الله اشد كان ما يُمنع من النعمة والمجد اعظم وبذلك يظهر ان
الملائكة الذين حصلوا على قوى طبيعة افضل حصلوا على نعمة ومجد اعظم
اذ اوجب على الاول بانه كما ان النعمة هي من مجرد ارادة الله كذلك طبيعة
الملاك ايضاً وكما ان ارادة الله سافت الطبيعة الى النعمة كذلك سافت درجات
الطبيعة الى درجات النعمة

وعلى الثاني بان افعال الخليفة الناطقة مستندة اليها واما الطبيعة فمستندة الى
الله ابتداءً . فاذا يظهر ان النعمة تُمنح بحسب درجة الطبيعة بأولى مما تُمنح
بحسب الاعمال

وعلى الثالث بان اختلاف القوى الطبيعية في الملائكة المتبايرين سي في النوع
ليس كاختلافها في الناس المتبايرين في العدد فقط لانه التنابير النوعي يكون
بالصورة والتنابير العددي يكون بالمادة . وايضاً في الانسان شيء يمكن ان يمنع او
يعوق حركة الطبيعة العقلية والملائكة ليس فيهم ذلك . فاذا ليس حكمهما واحداً
الفصل السابع

في ان الملائكة السعداء هل يبق فيهم المعرفة والمحبة الطيبيتان
يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان الملائكة السعداء لا تبقى فيهم المعرفة
والمحبة الطيبيتان لانه متى جاء الكمال يُطل الناقص كما في ١ كور ١٣ : ١٠
والمحبة والمعرفة الطيبيتان ناقصتان بالنسبة الى المعرفة والمحبة السعديتين . فاذا متى
جاءت السعادة ارتفعت المحبة والمعرفة الطيبيتان

٢ وايضاً حيث يكون شيء كافياً فلا فائدة في وجود آخر . ويكفي في الملائكة السعداء المعرفة والمحبة الجيدتان . فلا فائدة في بقاء المعرفة والمحبة الطبيعيتين فيهم .
 ٣ وايضاً ليس مجتمع اثران لقوة واحدة بعينها كما ان الخط الواحد لا ينتهي من جهة واحدة بعينها الى نقطتين . والملائكة السعداء هم دائماً بحال المعرفة واللحبة السعيدتين لان السعادة ليست بحسب الملكية بل بحسب الفعل كما في الحافيات ا
 ب ٨ . فاذاً ليس يمكن اصلاً ان يكون في الملائكة معرفة ومحبة طبيعيتان لكن يعارض ذلك انه ما دامت طبيعة باقية تبقى فعلها . والسعادة لا ترفع الطبيعة اذ هي كالمها . فاذاً لا ترفع المعرفة والمحبة الطبيعيتين
 والجواب ان يقال ان الملائكة السعداء تبقى فيهم المعرفة والمحبة الطبيعيتان لان نسبة الافعال بعضها الى بعض كنسبة مبادئها . وواضح ان نسبة الطبيعة الى السعادة نسبة الاول الى الثاني لان السعادة تضاعف على الطبيعة ومن الضرورة ان يبقى الأول في الثاني . فاذاً من الضرورة ان تبقى الطبيعة في السعادة وكذا من الضرورة ان يبقى فعل الطبيعة في فعل السعادة
 اذاً اجيب على الاول بان الكمال الطارىء يرفع نقصان المقابل له . ونقصان الطبيعة ليس مقابل كمال السعادة بل اساساً له كما ان نقصان القوة اساس كمال الصورة وهي لا يرتفع بها القوة بل العدم المقابل لها اي للصورة . وكذا ايضاً ليس نقصان المعرفة الطبيعية مقابل كمال معرفة المجد اذ ليس يتمتع معرفة شيء بوسائط مختلفة معاً كما انه يجوز معرفة شيء بواسطة ظنية وبرهانية معاً وكذا يجوز لللاك ان يعرف الله بذات الله وبذاته معاً مما اولها الى معرفة المجد والاخر الى معرفة الطبيعة

وعلى الثاني بان ما هو من قبيل السعادة كافر بذاته غير ان وجوده يستلزم قبله ما هو من قبيل الطبيعة اذ ليس من سعادة قائمة بنفسها سوى السعادة

الغير المخلوقة

وعلى الثالث به انما يمنع اجتماع اثرين لقوة واحدة اذا لم يكن احدهما متجهاً الى الآخر . والمعرفة والمحبة الطبيعيتان متجهتان الى المعرفة والمحبة المجيدتين . فإذا لا مانع من ان يوجد في الملاك المعرفة والمحبة الطبيعيتان والمعرفة ونسبة المجيدتان

الفصل الثامن

في ان الملاك السعيد هل تجوز عليه الخطيئة

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان الملاك السعيد تجوز عليه الخطيئة فان السعادة لا ترفع انطبعة كما مر في الفصل السابق . ومن شأن الضيعة المخلوقة ان تكون معروضة للتقصان . فإذا الملاك السعيد تجوز عليه الخطيئة

٢ وايضاً ان القوى النطقية تتعلق بالتقابلات كما قال الفيلسوف في الالهيات كـ ٤م . ٣ . واراادة الملاك السعيد لا تزال نطقية . فهي اذن تتعلق بالخير والشر .. ٣ وايضاً من شأن الاختيار ان يقدر الانسان على انتخاب الخير والشر . والاختيار ليس يتقص في الملائكة السعداء . فإذا تجوز عليهم الخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح ذلك ١ ب ١ ان تلك الطبيعة المعصومة عن الاثم هي في الملائكة القديسين . فإذا الملائكة القديسون معصومون عن الخطيئة

والجواب ان يقال ان الملائكة السعداء معصومون عن الخطيئة وتحقيقه ان سعادتهم قائمة بكونهم يرون الله بذاته وذات الله هي ذات الخيرية فإذا نسبة الملاك الذي يرى الله الى الله كنسبة كل من لا يرى الله الى مطلق الخير . ومعال ان يريد مرید او يفعل فاعل شيئاً دون مراعاة الخير وان يريد الايعرض عن الخير من حيث هو خير . فإذا ليس يقدر الملاك السعيد ان يريد او يفعل الا مع مراعاة الله ومتى كان مریداً او فاعلاً على هذا القوم تتمتع عليه الخطيئة . فإذا ينسب الخطيئة

جائزة على الملاك السعيد بوجه من الوجه

إذا اجب على الاول بان الخير للغلوق اذا اعتبر في حد نفسه كان نقصان
جائزاً عليه واما اذا اعتبر بحسب اتصاله التام بالخير الغير للغلوق كما هو اتصال
السعادة فهو يكتسب بذلك العصمة عن الخطيئة كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان القوى النطقية انما تعلق بالتقابلات في ما لا تنجيه اليه طبعاً
واما في ما تنجيه اليه طبعاً فلا فان العقل يتمتع عليه عدم التصديق بالمبادئ المعلومه
طبعاً وكذا يتمتع على الارادة عدم الرضى بالخير من حيث هو خير لانها تميل طبعاً
الى الخير على انه موضوعها. فاذا ارادة للملاك تعلق بالتقابلات بالنظر الى فصل
او ترك امور كثيرة واما بالنظر الى الله الذي يرى الملائكة ان وجوده هو عين
ذات الخير فلا تعلق بالتقابلات بل تنجيه بحسبه الى جميع الاشياء اي المتقابلات
التحجب وبذلك تبرأ عن الخطيئة

وعلى الثالث بان نسبة الاختيار الى انتخاب ما الى الغاية كتسبه العقل الى
النتائج وواضح ان من شأن قوة العقل انه يقوى على الانتقال الى نتائج مختلفة
بحسب المبادئ الموضوعة واما انتقاله الى نتيجة ما دون رعاية ترتيب المبادئ
فراجع الى نقصانه. فاذا كون الاختيار يقوى على انتخاب امور مختلفة مع رعاية
ترتيب الغاية راجع الى كمال حريته واما انتخابه شيئاً مع مخالفة ترتيب الغاية مما
يقوم به حقيقة الخطيئة فراجع الى نقصان الحرية. فاذا يوجد في الملائكة المعصومين
عن الخطيئة حرية اختيار اعظم من التي فينا لهدم كوننا معصومين عن الخطيئة

الفصل التاسع

في ان الملائكة السعداء هل يقدرون ان يترقوا في مدارج السعادة

يُخطئ الى التاسع بان يقال: يظهر ان الملائكة السعداء يقدرون ان يترقوا في
مدارج السعادة فان محبة الاحسان هي مبدأ استحقاق الثواب. والملائكة حاصلون

على حجة الاحسان الكاملة . فإذا يقدر الملائكة السعداء ان يستحقوا الثواب . وكلما ازداد استحقاق الثواب يزداد ثواب السعادة . فإذا يقدر الملائكة السعداء ان يترقوا في مدارج السعادة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ا ب ٣٢ « الله يستخدمنا لاجل نفعنا وخيرته » وثلاثاً في ذلك الملائكة الذين يستخدمهم في الخدم الروحانية اذ انهم « ارواحٌ خادمة ترسل للخدمة من اجل الذين سيرثون الخلاص » كما في عبر ١ : ١٤ . ولو كانوا لا يستحقون بذلك ثواباً ولا يرتقون في مدارج السعادة لما ترتب عليه نفعهم . فيلزم اذن ان الملائكة السعداء لهم ان يستحقوا ثواباً وان يترقوا في مدارج السعادة

٣ وايضاً ان امتناع الترتي على من ليس في الدرجة العليا راجع الى نقصان والملائكة ليسوا في الدرجة العليا . فلوا امتنع عليهم الترتي الى الاعلى لكان فيهم نقصان في ما يظهر وهذا غير لائق

لكن يعارض ذلك ان الترتي واستحقاق الثواب يختصان بحال السفر . والملائكة ليسوا مسافرين بل مدركين . فإذا امتنع على الملائكة السعداء استحقاق الثواب والارتقاء في درجات السعادة

والجواب ان يقال ان كل حركة تقصد المحرك نتيجه فيها الى امر . معين يقصد اتصال المتحرك اليه لان التقصد يتعلق بالغاية التي ينافيها التسلسل الى غير النهاية . وواضح انه اذا كان متقدراً على الخليفة الناطقة ان تدرك بقوتها سعادتها القائمة بروية الله كما يتضح مما مر في الفصل الاول تحتاج الى ان تتحرك الى السعادة من الله . فإذا لا بد من امر معين نتيجه اليه كل خليفة ناطقة على انه الغاية القصوى وهذا الامر المعين لا يجوز ان يكون في الروية الالهية من جهة المرنى لان الحق الاعظم يرى من الجميع على تفاوت بينهم بحسب تفاوت درجاتهم بل انما يتعين الغرض

تعييناً متفاوتاً من قصد الموجه الى الغاية باعتبار كيفية الرؤية اذ يمنع على الخليفة الناطقة ان تبلغ الدرجة العليا من الرؤية التي هي الاحاطة كما تبلغ الى رؤية الذات العظمية لان هذه الدرجة لا يمكن جوازها الا على الله وحده كما يتضح مما مر في مب ١٢ ف ٧ وب ٤ ٣ لكن لما كان يطلب للاحاطة بالله قوة غير متناهية ولم يكن ممكناً ان تكون قوة الخليفة على رؤية الله الا متناهية وكان كل متناهي بعيداً عن غير المتناهي بمراتب غير متناهية يحدث ان الخليفة الناطقة تعقل الله على انحاء كثيرة متفاوتة في الجلاء وكما ان السعادة قائمة بالرؤية كذلك درجة السعادة قائمة بكيفية الرؤية - فاذا كل خليفة ناطقة تساق من الله الى غاية السعادة بحيث انها تساق ايضاً بانتخاب الله الى درجة معينة من السعادة فاذا بلغت تلك الدرجة امتنع عليها الانتقال الى درجة اعلى

اذا اجيب على الاول بانه انما يستحق الثواب ما يتحرك الى الغاية والخليفة الناطقة تتحرك الى الغاية لا بالانفعال فقط بل بالفعل ايضاً فان كانت تلك الغاية مقدورة للخليفة الناطقة قبل لذلك الفعل محصل للغاية كما يحصل للانسان العلم بالنظر والتأمل وان لم تكن مقدورة لما بل تُتوقع من الغير كان الفعل مستحقاً للغاية وما كان في الحذر الاخير فليس يتحرك بل قد انقطعت حركته - فاذا بحجة الاحسان الناقصة المختصة بالطريق لما ان تستحق الثواب ولما الكاملة فليس لما ان تستحق الثواب بل بالآخرى ان نتمتع به على حذر ما يجري ايضاً في الملكات الحاصلة فان الفعل المتقدم على الملكة محصل لما ولما الفعل الصادر عن الملكة الحاصلة فهو كامل مقرون بالذلة وكذا ايضاً ليس لفعل بحجة الاحسان الكاملة وجه الاستحقاق بل بالآخرى يتعلق بكامل الثواب

وعلى الثاني بان شيئاً يقال له نافع على ضربين احدهما على انه سبيل الى الغاية وهذا المعنى استحقاق السعادة نافع والاخر على انه جزء نافع بالنسبة الى الكل

كالجدار بالنسبة الى البيت وبهذا المعنى تكون خِدَم الملائكة نافعة للملائكة
السعداء من حيث انها جزء لساكنهم لان افاضة الكمال المحصول عليه على الغير
هي من شأن الكمال من حيث هو كامل

وعلى الثالث بان الملاك السعيد وان لم يكن في اعلى درجات السعادة مطلقاً
لكنه في الدرجة القصوى التي بالنسبة الى نفسه بحسب الانتخاب ومع ذلك فيمكن
ان يزداد فرح الملائكة بنجاة من ينجو بخدمتهم كقوله في لو ١٥: ١٠ «يكون فرح
عند ملائكة الله بخطايا واحد يتوب» غير ان هذا الفرح من قبيل الثواب
العرضي الذي يمكن ازدياده الى يوم القيامة ولذا ذهب بعض الى ان الملائكة
يمكن ان يستحقوا ايضاً بالنظر الى الثواب العرضي والأولى ان يقال ليس يمكن
اصلاً لسعيد ان يستحق الثواب ما لم يكن مسافراً ومدركاً معاً كالمسح الذي كان
وحده مسافراً ومدركاً معاً لان الترح المتقدم ذكره يحصل للملائكة من قوة
السعادة بأولى مما يستحقونه



البحث الثالث والستون

في شر الملائكة باعتبار الذنب - وفيه تسعة فصول

ثم ينبغي النظر في ان الملائكة كيف صاروا اشراراً وأولاً باعتبار شر الذنب ثم باعتبار
شر العقاب اما الاول فالبحث فيه يدور على تسع مسائل - ١ هل يمكن وجود شر الذنب في
الملائكة - ٢ اي خطايا يمكن ان يقرنوا - ٣ في ان الملاك باشتراء ماذا خطيء - ٤ في
انه اذا فرض ان بعض الملائكة صاروا اشراراً بخطيئة ارادتهم هل يفسهم اشراراً طبعاً - ٥ في
انه اذا لم يكن كذلك هل امكن لاحد ان يكون منذ اول ان خلقه شريراً بفعل ارادته
- ٦ في انه اذا لم يكن كذلك هل كان تراخ بين خلقه والسقوط - ٧ في ان الملاك
الاعلى بين الساقطين هل كان اعظم جميع الملائكة مطلقاً - ٨ في ان خطيئة الملاك الاول
هل كانت سبباً لخطيئة الآخرين - ٩ هل سقط من الملائكة مقدار ما في

الفصل الأول

هل يمكن وجود شرّ الذنب في الملائكة

يُخْفَى إلى الأول بان يقال : يظهر انه يمتنع وجود شرّ الذنب في الملائكة لان شرّ الذنب ليس يمكن وجوده الا في ما بالقوة كما في الالهيات كـ ١٩ م اذ جعل العدم هو الموجود بالقوة . والملائكة لكونهم صوراً قائمة بانفسها ليس لهم وجود بالقوة فإذا يمتنع وجود شرّ الذنب فيهم

٢ وايضاً ان للملائكة اشرف من الاجرام العلوية . والاجرام العلوية يمتنع ان يوجد فيها شر كما قال الفلاسفة . فإذا كذلك الملائكة ايضاً

٣ وايضاً ان الطبيعي لا ينفك اصلاً عما هو فيه . وطبيعي للملائكة ان يفرخوا إلى الله بحركة المحبة . فإذا ليس يمكن انفكاك ذلك عنهم لكنهم بحال محبتهم الله لا يخطئون . فإذا يمتنع عليهم اقتراف الخطيئة

٤ وايضاً ان الشهوة لا تتعلق الا بما هو خير ولو في الظاهر فقط والملائكة يمتنع ان يكون لهم شيء ظاهره خير وليس في الحقيقة خيراً لانه اما يمتنع عليهم الخطأ مطلقاً او يمتنع في الاقل تقدمه على الذنب . فإذا ليس يقدر الملائكة ان يشتهوا الا ما هو خير في الحقيقة . وليس يخطئ احدٌ باشتهائه ما هو خير في الحقيقة . فإذا ليس يخطئ الملاك بالاشتناء

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ٤ : ١٨ « في ملائكته يجد انما »
والجواب بان يقال ان كلاً من الملائك وسائر المخلوقات الناطقة اذا اعتبرت في طبيعتها كانت الخطيئة جائزة عليه واذا كانت خليفة ما معصومة عن الخطيئة فلما حصل لها ذلك من هبة النعمة لا من حال الطبيعة وتحقق ذلك ان الخطيئة ليست شيئاً سوى الاعتراف عن استغامة الفعل التي يجب ان تكون له سواء اعتبرت الخطيئة في الطبيعيات او في الصناعات او في الخلقيات وانما يمتنع هذا الاعتراف في الفعل

الذي نظامه قدرة الفاعل لانه لو كانت يد الصانع هي نظام القطع لما قدر ان يقطع الحشب الاعلى وجه الاستقامة واما اذا كانت استقامة القطع ترجع الى نظام آخر فقد يحدث ان يكون القطع مستقيماً وان يكون غير مستقيم . والارادة الالهية هي وحدها نظام فعلها اذ ليست متجهة الى غاية اعلى وكل ارادة مخلوقة ايّا كانت فليس لما استقامة في فعلها الا بحسب تنظيمها من الارادة الالهية التي اليها ترجع الغاية القصوى كما يجب تنظيم ارادة كل ادنى بحسب ارادة الاعلى على نحو ما تنظم ارادة الجندي بحسب ارادة قائد الجيش . فاذا امتنع حصول الخطيئة في الارادة الالهية وحدها واما في الارادة المخلوقة ايّا كانت فيجوز حصول الخطيئة بحسب رتبة طبيعتها

اذا اوجب على الاول بان الملائكة ليس فيهم قوة الى الوجود الطبيعي ولكن يوجد فيهم بحسب الجزء العقلي قوة الى التوجه الى هذا الامر او ذاك وبهذا الاعتبار يجوز وجود الشرف فيهم

وعلى الثاني بان الاجرام العلوية ليس لها الا الفعل الطبيعي ولهذا فكما يتمتع ان يوجد في طبيعتهم شر الفساد كذلك يتمتع ان يوجد في فعلهم الطبيعي شر مخالفة النظام واما الملائكة فلهم من وراء الفعل الطبيعي فعل اختياري باعتبار حدوث وجود الشرف فيهم

وعلى الثالث بان توجه الملائكة الى الله بحركة المحبة انما هو طبيعي له من حيث ان الله هو مبدأ الوجود الطبيعي واما توجهه اليه من حيث هو موضوع السعادة الفائقة الطبع فنشأ عن المحبة المجانية التي يمكن تمنّاه عنها باقتراف الذنب

وعلى الرابع بان الاثم المميت يمكن حدوثه في الفعل الاختياري على ضربين احدهما من طريق انتخاب شر ما كما يأثم الانسان بانتخابه الزنا الذي هو شر في ذاته وهذه الخطيئة تصدر دائماً عن جهل او خطأ والالم ينتخب ما هو شر تحت

اعتبار الخير فان الزاني يخطئ في التفصيل بانتخابه هذه اللذة التي في الفعل المخالف للنظام تحت اعتبار كونها خيراً ما ليفعل الآن بحسب ميل الشهوة او الملذات وان كان لا يخطئ بالجلمة بل يحكم في ذلك بالحق والملاذات لم تجز عليه الخطيئة بهذا الضرب اذ ليس في الملاذات تلك الآلام الشهوانية التي يقيد بها العقل كما يضعف مما اسلفناه في مب ٥٩ ف ولم يجز ايضاً ان يتقدم فيهم على الخطيئة الأولى ملكة مُميلة الى الخطيئة—والثاني من طريق انتخاب ما هو في حد ذاته خير ولكن لا بحسب ما يجب من مطابقة القياس او النظام فيكون التصان المنفي الى الخطيئة انما هو من جهة الانتخاب الخارج عن الترتيب الواجب لامن جهة الامر المتخبر كما لو انتخب منتخب ان يصلي دون رعاية الترتيب الموضوع من الكنيسة وهذا الذنب لا يقتضي ان يكون مسبوقاً بالجهل بل بعدم مراعاة ما يجب مراعاته فقط وهذا الضرب قد اذنبه الملاك لاجتياحه اختياراً الى خيره من دون مراعاة نظام الارادة الالهية

الفصل الثاني

هل لا يجوز على الملاذات الا خطيئة الكبرياء والحسد فقط

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يجوز على الملاذات خطيئة الكبرياء والحسد فقط لان كل من تعرض له لذة خطيئة ما يجوز ان يسقط في تلك الخطيئة والسايطان يلتذون ايضاً بدنس الخطايا اللحمية كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ا ب ٣ فاذا يجوز على الشياطين الخطايا اللحمية ايضاً ٢ وايضاً كما ان الكبرياء والحسد خطيئتان روحانيتان كذلك الكسل والخل والنفس خطايا روحانية والخطايا الروحانية تجوز على الروح كما تجوز الخطايا اللحمية على اللحم فاذا ليس يجوز على الملاذات الكبرياء والحسد فقط بل الكسل والخل ايضاً

٣ وايضاً ان الكبرياء يتفرع عليها ردائل كثيرة ومثلها الحسد كما قال
غريغوريوس في اديباته ك ٣١ ب ١٧. ومتى فرضت العلة فرض المعلول. فاذا
اذا جاز على الملائكة الكبرياء والحسد جاز عليهم ردائل اخرى ايضاً
لكن يمارض ذلك قول اوغستينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٣. ليس
الشیطان زانياً او سكيراً او نحو ذلك لكنه متكبر وحاسد»

والجواب ان يقال ان الخطيئة يمكن وجودها في شيء على ضربين اي بحسب
الذنب وبحسب الانعطاف فبحسب الذنب يجوز على الشياطين جميع الخطايا لانهم
يحملهم الناس على جميع الخطايا بقترفون ذنب جميع الخطايا ولما بحسب الانعطاف
فليس يجوز عليهم الا تلك الخطايا التي يحدث ان تعطف اليها الطبيعة الروحانية.
والطبيعة الروحانية لا يمكن انعطافها الى الخيرات المختصة بالجسم بل الى الخيرات
التي يصح وجودها في الروحانيات اذ ليس ينطف شيء الا الى ما يمكن ان يلائم
طبعه نوعاً من الملائمة والخيرات الروحانية متى انعطفت اليها منعطف فلا يمكن
وجود الخطيئة فيها الا بمخالفة ترتيب الاعلى في هذا الانعطاف وخطيئة الكبرياء
قائمة بعدم الخضوع الى الاعلى في ما يجب ان يخضع له فيه. فاذا لا يجوز ان تكون
خطيئة الملاك الاولى الا الكبرياء لكن جاز ان تستنبع فيهم الحسد لان ميل
العاطفة الى اشتهاه شيء وكرهاتها لمقابلته في حكم واحد والحاسد انما يسوءه خير
الغير من حيث يعتبره مانعاً لخيرته والملاك الشرير لم يكن له ان يعتبر خير الغير
مانعاً للغير المشتى منه الا من حيث قد اشقى التفرد بالعظمة الذي يتمتع بعظمة
الغير ولذا قد وقع الملاك الخاطيء على اثر خطيئة الكبرياء في شر الحسد من
حيث قد ساءه خير الانسان والعظمة الالهية ايضاً من حيث ان الله قد صرفها
في سبيل المجد الالهي على خلاف ارادة الشيطان

اذا اوجب على الاول بان الشياطين لا يلتذون بدنس الخطايا اللعية كأن بهم

عاطفة إلى الملاذ البدنية بل إن الحسد يحملهم على أن يتذو بخطايا الناس أياً كانت من حيث هي مواع للغير الانساني

وعلى الثاني بأن البخل باعتبار كونه خطيئة خاصة هو شهوة مفرطة الامور لثمنية التي تصرف في وجه العيشة الانسانية مما يمكن تقويمه بالمال وهذه لا ينعطف اليها الشياطين كما لا ينعطفون ايضاً الى الملاذ البدنية . فاذا تمتنع فيهم البخل باعتبار مفهومه الخاص واما اذا اريد به كل شهوة مفرطة للحصول على اتي خير مخلوق كان بهذا الاعتبار مندرجاً في الكبرياء الموجودة في الشياطين . واما الغضب فيمارنه انفعال ما كالثهوة ايضاً فلا يميز انصاف الشياطين به الا مجازاً . واما الكسل فهو غم يجعل الانسان مثاقلاً في افعال الروح بسبب تعب البدن الذي لا محل له في الشياطين وهكذا يتضح انه ليس يمكن ان يوجد في الشياطين من الخطايا الروحانية المحضة سوى الكبرياء والحسد على ان يكون المراد بالحسد الارادة الكارهة خير الغير لا الانفعال

وعلى الثالث بانه يندرج تحت الكبرياء والحسد باعتبار وجودها في الشياطين جميع الخطايا المتفرعة عنهما

الفصل الثالث

في ان الشيطان هل اشتهى ان يكون مثل الله

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشيطان لم يشته ان يكون مثل الله لان ما يتمتع تصوره يتمتع اشتهاؤاً ماذ الشهوة الحسية او النطقية او العقلية انما تحرك بالخير المتصور وانما يحدث وجود الخطيئة في هذه الشهوة فقط . ومساواة خليفته لله يتمتع تصورها لتضمنها تناقضاً للزوم كون المتناهي غير متناه لو كان مساوياً لغير المتناهي . فاذا لم يميز ان يشتهي الملاك ان يكون مثل الله ٢ وايضاً ما كان غاية للطبيعة فلا حرج في اشتهاؤه . والتشبه بالله غاية يميل

الها طبيعاً كل خليفة . فإذا اذ كان الملاك قد اشتغى ان يكون مثل الله
لا بالمساواة بل بالمشابهة يظهر انه لم يخطأ في ذلك
٣ وايضاً ان الملاك خلق احكم من الانسان . وليس ينتخب انسان ان يكون
مساوياً للملاك فضلاً عن ان يكون مساوياً لله الاذو الجنون المطبق لان «الانتخاب
ليس يتعلق الا بالمكثات» التي يتعلق بها الرأي والمشورة . فإذا اولى ان لا
يكون الملاك قد خطئ بامتهائه ان يكون مثل الله
لكن يعارض ذلك قوله في اش ١٤ : ١٤ بسان الشيطان «اصعد الى السماء
واكون شبيهاً بالعلي» وقول اوغسطينوس في مسائل العهد العتيق مس ١١٣
«اتفتخ بروح الاستعلاء فاراد ان يسمى الها»
والجواب ان يقال ان الملاك قد خطئ لا شك بامتهائه ان يكون مثل الله
وهذا يحمل معنيين ان يكون مثل الله بالمساواة او بالمشابهة فعلى الاول لم يحز
ان يشتغى ذلك لانه علم بالعلم الطبيعي ان هذا مستحيل وهو لم يتقدم فيه فعلى
الخطبة الاولى ملكة او افعال بقيد قوته الداركة حتى يخطئ في امره بخصوص
فيستخب الحال كما قد يعرض عندنا وهب ان هذا ممكن فهو مناف للثوق الطبيعي
فان في كل شيء شوقاً طبيعياً الى استبقاء وجوده الذي يعدم باستحالة ذلك
الشيء الى طبيعة أخرى ولذا لا يجوز لشيء مما في مرتبة طبيعة ادنى ان
يشتهي مرتبة طبيعة اعلى كما ليس يشتهي احماران يكون فرساً لانه لو انتقل
الى مرتبة طبيعة اعلى لزال وجوده غير ان نؤمن بقر في ذلك لان الانسان
لاشتهائه ان يكون في مرتبة اعلى بالنظر ان بعض المورث التي يمكن
زيادتها دون فساد المحل بظن انه يقدر ان يشتهي مرتبة طبيعة اعلى لا يمكن
وصوله اليها ما لم يعدم وجوده . وواضح ان الله مجاوز للملاك لا في
بعض الاعراض بل في رتبة الطبيعة وكذا الملائكة ايضاً مجاوز بعضهم

بعضاً . فإذا ليس يجوز ان ملاكاً ادنى يشتهي ان يكون مساوياً
للملاك اعلى فضلاً عن ان يشتهي ان يكون مساوياً لله . واما اشتهاه شيء
ان يكون مثل الله بالمشابهة فيحدث على نحوين احدهما باعتبار ما من شأنه ان
يشابه الله فيه ومن يشتهي ان يكون شبيهاً بالله باعتبار هذا فليس يخطأ اذا
اشتهى ان يكتسب مشابهة الله بالترتيب الواجب اي ان يحصل عليها من الله
واما من يشتهي التشبه بالله من باب العدل اي بقوته لا بقوة الله فيخطأ . والآخر
باعتبار ما ليس من شأنه ان يشابه الله فيه كما لو اشتهى مشته ان يدع السماء
والارض مما هو مخصوص بالله فقط وهذا الاشتهاه لا يفجود عن الخطيئة . وعلى
هذا التحو قد اشتهى الشيطان ان يكون مثل الله لا بمعنى ان يشابهه في عدم
الخصوص لشيء مطلقاً واللاشتهى عدم وجوده اذ ليس يمكن وجود خلقة الامن
طريق اشتراكها في الخصوص لله بل قد اشتهى ان يشابهه في امر آخر على خلاف
ما يجب لانه اشتهى ما كان قادراً ان يدركه بقوة طبعه على انه الغاية القصوى
للسعادة محولاً شوقه عن السعادة الفاتئة الطبع التي تحصل بنعمة الله اولانه اذا كان
قد اشتهى مشابهة الله التي توجب بالنعمة على انها الغاية القصوى فقد رام ان
يحصل على ذلك بقوة طبعه لا بالمدد الالهي بحسب ترتيبه تعالى وهذا ينطبق على
اقوال الفيلسوف الذي قال في كتاب سقوط الشيطان ب ٤ « اشتهى ما لو ثبت
لاذركه » وما ل الامرين الى واحد لانه باعتبار كليهما قد اشتهى ان يحصل على
السعادة الغائية بقوته مما هو مخصوص بالله وحده . ولما كان ما بالذات مبدأ وعلة
لما بالغير نشأ عن ذلك ايضاً انه اشتهى ان يكون له رئاسة على غيره وفي هذا
ايضاً رام ان يتشبه بالله تشبهاً فاسداً

وبذلك يضح الجواب على جميع الاعتراضات



الفصل الرابع

في بعض الشياطين اشرار طبعاً

يُتَخَطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان بعض الشياطين اشرار طبعاً فقد قال فرفوربوس على ما روى اوغطينوس في مدينة الله لك ١٠ ب ١١: «يوجد صنف من الشياطين خداعون بالطبع يراؤن انهم آلهة او انفس الموتى» وكون شيء خداعاً هو نفس كونه شراً. فاذاً بعض الشياطين اشرار طبعاً

٢ وايضاً كما ان الملائكة مخلوقون من الله كذلك الناس ايضاً. وبعض الناس اشرار طبعاً كما أشير اليهم بقوله في حث ١٢: ١٠ «كن شرّاً غريزياً». فاذاً يجوز ان يكون بعض الملائكة اشراراً طبعاً

٣ وايضاً ان في بعض الحيوانات الغير الناطقة بعض شرّيات غريزية كما ان الثعلب رافع طبعاً والذئب خاطف طبعاً. وهي مع ذلك مخلوقة من الله. فاذاً الشياطين ايضاً وان كانوا مخلوقين من الله يجوز ان يكونوا اشراراً طبعاً لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤: «ليس الشياطين اشراراً بالطبع»

والجواب ان يقال ان كل ما هو موجود فمن حيث هو موجود وله طبيعة ما تجبه طبعاً الى خير ما لصدوره عن مبدأ خير ضرورة ان المعلوم يشابه دائماً علته. وقد يعرض مقارنة شرّ ما لخير ما جزئياً كمقارنة شرافاء الخير للثار واما الخير الكلي فيستحيل مقارنة شرّ ما له. فاذاً اذا كان شيء متجهاً طبعاً الى خير جزئياً جاز ان يميل طبعاً الى شرّ ما لا من حيث هو شر بل بالعرض من حيث هو مقارن لخير ما واما اذا كان شيء متجهاً طبعاً الى مطلق الخير فيمتنع ان يميل طبعاً الى شرّ ما. وواضح ان كل طبيعة عقلية فهي متجهة الى الخير الكلي الذي تقدر ان تصوره والذي هو موضوع الارادة. فاذاً لكون الشياطين

جواهر عقلية يتمتع ان يكون لم يوجه من الوجوه ميل طبيعي الى شر ما اياً كان فلا يجوز ان يكونوا اشراراً طبعاً

اذ اوجب على الاول بان اوغسطينوس قد استدرك هناك على فرفوريوس قوله ان «الشياطين خداعون بالطبع» وأثبت انهم ليسوا خداعين بالطبع بل بالاختيار وانما ذهب فرفوريوس الى ان الشياطين خداعون بالطبع لانه كان يقول انهم حيوانات ذات طبيعة حسية والطبيعة الحسية تتجه الى خير جزئي يمكن مقارنة الشر له وبهذا الاعتبار يجوز ان يكون لها ميل طبيعي الى الشر لكن بالعرض من حيث مقارنة الشر للخير

وعلى الثاني بان شرية بعض الناس قد يمكن ان تكون طبيعية اما بسبب العادة التي هي طبيعة أخرى او بسبب ميل طبيعي الى انفعال خارج عن حد الترتيب من جهة الطبيعة الحسية كما يقال لبعض غضاب طبعاً او شهوانيون طبعاً لا من جهة الطبيعة العقلية

وعلى الثالث بان الحيوانات النجس لما بحسب الطبيعة الحسية ميل غريزي الى بعض الحيات الجزئية التي يقارنها بعض الشرور كميل الثعلب الى التماس القوت بالدهاء الذي يقارنه الروغان ولذا لم يكن الروغان شراً للثعلب لكونه غريزياً له ولا المياح شراً للكلب كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤

الفصل الخامس

في ان الشيطان هل صار في اول آن خلقه شراً بذنب ارادته يتخطى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الشيطان صار في اول آن خلقه شراً بذنب ارادته فقد قيل عنه في يو ٨: ٤٤ «هو من البدء قتال الناس»

٢ وايضاً ان عدم الصورة في الخليفة لم يتقدم الصورة بالزمان بل بالاصل فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١ ب ١٥ والمراد بالسما الذي يذكر

انها خلقت أولاً الطبيعة الملكية المارية عن الصورة كما قال أيضاً هناك في ك ١١
ب ٨ وبما ورد من قوله تعالى «ليكن نور فكان نور» تصورهما بالاتجاه الى
الكلمة . فاذاً في آن واحد خلقت طبيعة الملاك وكان النور . والنور سبغ في آن
واحد وجد وانفصل عن الظلام المعبر به عن الملائكة الخطاة . فاذاً الملائكة في
اول ان خلقهم صار بعضهم سعداء وبعضهم خطاة

٣ وايضاً ان الخطيئة مقابلة لاستحقاق الثواب . ويمكن للخطيئة عقلية ان
تستحق الثواب في اول آن خلقها كنس المسيح او كالملائكة الاخيار ايضاً . فاذاً
قد امكن ايضاً للشياطين ان يخطأوا في اول ان خلقهم

٤ وايضاً ان الطبيعة الملكية هي اقدر من الطبيعة الجسمية والشيء الجسماني
يتبدى ان يفعل حالاً في اول آن خلقه كما ان النار في اول آن كونها يتبدى
ان تنفك الى جهة فوق فاذاً قد امكن للملائكة ايضاً ان يفعلوا في اول آن
خلقهم فاما فعلاً صالحاً او فعلاً طالحاً فان فعلوا فعلاً صالحاً فقد استحقوا السعادة
بالنعمة التي حصلت لهم وقد مر في البحث السابق ف ٥ ان ليس في الملائكة
تراخي بين استحقاق الثواب وتحصيله . ونزكان الامر كذلك لصاروا في الحال
سعداء فلم يخطأوا اصلاً وهذا باطل . فبقي اذن انهم قد خطئوا في اول ان خلقهم
يفعلهم فعلاً طالحاً

لكن يمارض ذلك قوله في تك ١ : ٣١ «ورأى الله جميع ما صنعه فاذا هو
حسن جداً» والشياطين من جملة ما صنعه الله . فاذاً كانوا حيناً ما اخياراً

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الشياطين لم يلبثوا ان صاروا في
اول ان خلقهم اشراً لكن لا بالطبع بل بخطيئة ارادتهم لان الشيطان منذ
خلق أبي البراءة . ومن تبع هذا القول فليس مشايخاً للأنوية القائلين بان
للسيطان طبيعة الشر غير انه لما كان هذا القول منافياً لنص الكتاب الذي قيل

فيه عن الشيطان تحت صورة ملك بابل في اش ١٢: ١ « كيف سقطت ايها الزهرة
 المشرقة بالغداة » وتحت صورة ملك صور في حز ١٣: ٢٨ « كت في نعم فردوس الله »
 اصاب الملاء برفضه وتزيفه - ولنا ذهب غيرهم الى ان الملائكة امكن لهم ان يخطوا
 في اول آن خلقهم ولكنهم لم يخطوا غير ان هذا القول ايضاً قد ابطله بعضهم
 بدليل انه متى كان فعلان متتابعين يستحيل في ما يظهر انقضاء كليهما في آن
 واحد وواضح ان خطيئة الملاك كانت فعلاً متاخراً عن خلقه وحد الخلق هو
 وجود الملائكة وحد فعل الخطيئة هو كونهم اشراراً - فيستحيل في ما يظهر ان
 يكون الملاك قد صار شريراً في الآن الاول الذي فيه ابتداء وجوده - لكن يظهر
 ان هذا الدليل قاصر اذا لما يصح في الحركات الزمانية التي تنقضي بالتدرج كما
 لو كانت الحركة المكانية تابعة للاستحالة فلا يمكن انقضاء الاستحالة والحركة
 المكانية في آن واحد واما الحركات الآنية فيميز فيها انقضاء حركتين متتابعتين
 معاً وفي آن واحد كما ان الهواء يستدير من القمر في نفس الآن الذي فيه
 يستدير القمر من الشمس - وواضح ان الخلق آني وكذا حركة الاختيار في
 الملائكة لانهم لا يحتاجون الى القياس والانتقال الفكري كما يتفهم مما اسلفناه
 في مب ٥٨ ف ٣ فاذا لا مانع من انقضاء الخلق وحركة الاختيار في آن
 واحد - فالخلق اذن ان الملاك لم يميز ان يخطأ في الآن الاول بفعل اختياري قبيح
 لانه وان جاز ان شيئاً يتبدى ان يفعل في الآن الاول الذي فيه يتبدى ان
 يوجد الا ان الفعل الذي يقارن وجود الشيء انما هو حاصل له من الفاعل الذي
 آتاه الوجود كما ان حركة النار الى فوق حاصلة لها من المولد - فاذا اذا حصل
 شيء على الوجود من فاعل ناقص يمكن ان يكون علة مفسدة للفعل جاز ان يكون
 له فعل ناقص في الآن الاول الذي فيه يتبدى وجوده كما اذا كانت الساق
 التي تولد عرجاء من ضعف النطفة تتبدى ان تخرج في الحال والفاعل الموجد

الملائكة وهو الله يستحيل ان يكون علة الخطيئة . فاذا لا يجوز القول بان الشيطان صار شريراً في اول آن خلقه

اذاً اجيب على الاول بانه متى قبل الشيطان خاطيلاً منذ البدء فليس المراد انه خاطيلاً منذ بدء خلقه بل منذ بدء الخطيئة كما قال اوغطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١٥ اي لانه لم يرجع قط عن خطيئته

وعلى الثاني بان ذلك الفصل بين النور والظلام على ان المراد بالظلام خطايا الشياطين يجب اخذه باعتبار سابق علم الله وبناءً على هذا قال اوغطينوس في مدينة الله ك ١ ب ١٩ « انما قدر ان يفصل بين النور والظلام من قدر ايضاً ان يعلم قبل سقوطهم انهم سيقطون »

وعلى الثالث بان كل ما يرجع الى استحقاق الثواب فهو من الله ولذا جاز ان يستحق الملاك الثواب في اول ان خلقه . واما الخطيئة فليس حكمها كذلك كما مر في جرم الفصل

وعلى الرابع بان الله لم يفصل بين الملائكة قبل ارتداد بعضهم واهداء البعض الآخر كما قال اوغطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١١ و ٣٣ ولذا لما كانوا جميعاً مخلوقين في حال النعمة حصل لهم استحقاق الثواب في الآن الاول ولكن بعضهم اقاموا مانعاً دون سعادتهم فابطلوا استحقاقهم السابق وهكذا عدموا السعادة التي كانوا قد استحقوها

الفصل السادس

هل كان تراخي بين خلق الملاك وسقوطه

يُخَطَّى الى السادس بان يقال: يظهر انه كان بين خلق الملاك وسقوطه تراخي في حز ٢٨: ١٤-١٥ « تَشَيْتُ . كَامِلٌ اَنْتَ فِي طَرَفِكَ مِنْ يَوْمِ خُلِقْتَ اِلَى اَنْ وَجَدَ نِيكَ اِسْمَ » والتشيتي لكونه حركة متصلة يقضي تراخياً . فاذا كان بين

خلق الشيطان وسقوطه تراخ

٢ وايضاً قال اوريجانوس في خط ١ على حزقيال « الحية القديمة لم تسلك حالاً على صدرها وبطنها » معبراً بذلك عن خطيتها . فاذا الشيطان لم يخطأ حالاً بعد اول آن خلقه

٣ وايضاً ان امكان الخطء مشترك بين الانسان والملاك . وقد كان بين تكوين الانسان وخطيته تراخ . فاذا كذلك كان تراخ بين خلق الشيطان وخطيته

٤ وايضاً ان الآن الذي خطي فيه الشيطان غير الآن الذي خلق فيه . وبين كل اثنين زمان متوسط . فاذا كان تراخ بين خلق الشيطان وسقوطه لكن يعارض ذلك قوله عن الشيطان في يو ٤: ٨ « لم يثبت على الحق » ومعنى ذلك انه كان على الحق ولكنه لم يستمر عليه كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ١٥

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين اقرهما واكثرهما انطباقاً على اقوال القديسين ان الشيطان خطي حالاً بعد اول آن خلقه وهذا القول ضروري ان قيل ان الشيطان صدر عنه فعل اختياري في اول آن خلقه وانه خلق في حال النعمة كما اسلفنا في مب ٦٢ ف ٣ لانه اذ كانت الملائكة يدركون السعادة بفعل واحد ثوابي كما مر في مب ٦٢ ف ٥ فاذا كانت الشيطان المخلوق في حال النعمة قد استحق الثواب في الآن الاول فقد وجب ان يدرك السعادة بعد الآن الاول دون توسط لو لم يجعل في الحال مانعاً بخطيته . واما على ان الملاك لم يخلق في حال النعمة اولم يمكن ان يصدر عنه في الآن الاول فعل اختياري فلا مانع ان يكون قد حصل تراخ بين خلقه وسقوطه

إذا اجب على الاول بان الحركات الجسمانية التي تقدر بالزمان قد تطلق في الكتاب المقدس مجازاً على الحركات الروحانية الآتية وهكذا فيكون المراد بالتمشي حركة الاختيار اتجه الى الخير

وعلى الثاني بان اوريجانوس انما قال « الحية القديمة لم تسلك على صدرها لا منذ البدء ولا في الحال » باعتبار الآن الاول الذي لم تكن فيه شريرة وعلى الثالث بان الملاك لما يحصل له حال عدم التغير في اختياره بعد الانتخاب ولذا فلولم يُعْمِدْ دون السعادة مانساً في الحال بعد الآن الاول الذي فيه حصلت له حركة طبيعية الى الخير ثبت في الخير وليس كذلك حكم الانسان فاللزام باطل

وعلى الرابع بانه انما يصدق ان يبين كل آتين زماناً متوسطاً باعتبار كون الزمان متصلًا كما اثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ٦ م ٢ واما الملائكة فلمعدم خضوعهم للحركة السائية التي هي اول متقدر بالزمان المتصل يحمل الزمان فيهم على تقارب افعال العقل او الميل ايضاً وهكذا يكون المراد بالآن الاول فعل العقل الملكي الذي يلتفت الى نفسه بالمعرفة السائية لان اليوم الاول يذكر فيه المساء لا الصباح وهذا الفعل كان صالحاً في جميع الملائكة غير ان بعضاً منهم التفنوا بالمعرفة الصباحية من هذا الفعل الى تسليح الحكمة وبعضاً لبثوا في انفسهم فصاروا ليلاً لا تنفخهم بالكبرياء كما قال اوغسطينوس سيفي شرح تلك ٤ ب ٣٧ وهكذا فالفعل الاول كان مشتركاً بين الجميع وانما تمايزوا في الفعل الثاني ولذا كان الجميع اختياراً في الآت الاول واما الثاني فقد امتاز فيه الاختيار عن الاشرار

الفصل السابع

في ان الملاك الأعلى بين الخطاة هل كان الأعلى بين جميع الملائكة يُخطئ الى السابع بان يقال: يظهر ان الملاك الذي كان الاعلى بين الخطاة لم يكن الاعلى بين جميع الملائكة ففي حزقيال ٢٨ : ١٤ « انت كروب منبسط مظلل . انا اقتك في جبل الله المقدس » والكروبيون ادنى مرتبة من السروفين كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السابعة ب ٦ و ٧ . فاذا الملاك الذي كان الاعلى بين الخطاة لم يكن الاعلى بين جميع الملائكة

٢ وايضاً ان الله ابداع الطبيعة العقلية لتدرك السعادة فلو خطئ الملاك الذي كان اعلى الملائكة لتعطل الترتيب الالهي في اشرف المخلوقات وهذا باطل

٣ وايضاً كلما كان شيء اميل الى شيء كان اقل قوة على البعد عنه . وكما كان الملاك اعلى كان اميل الى الله فكان اقل قوة على البعد عنه بالخطية . وهكذا يظهر ان الملاك الذي خطئ لم يكن الاعلى بين جميع الملائكة بل كان من الادنين

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ على التعاج المئة « اول ملاك خطئ كان ابهى الملائكة لترأسه على جميع الاجواق الملكية »

والجواب ان يقال يجب ان يعتبر في الخطية امران الميل الى الخطية والباعث اليها فاذا اعتبرنا في الملائكة الميل الى الخطية كان الاظهر ان الذين خطئوا هم الملائكة السفليون لا العلويون ولهذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ « اعظم الملائكة الذين خطئوا كان رئيس المرتبة الارضية » ويظهر ان هذا القول موافق لمذهب الافلاطونيين الذي رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ٧ ب ٦ و ٧ فانهم يقولون ان جميع الالهة كانوا اخياراً واما الشياطين

فمنهم اخيارٌ ومنهم اشرارٌ ويريدون بالآلة الجواهر العقلية التي فوق تلك القمر
وبالشياطين الجواهر العقلية التي تحته ولكنها اعلى طبعاً من الناس ولا يجب
رفض هذا القول على انه مخالفٌ للايمان لان الله يدبر الخليفة الجسمية كلها
بواسطة الملائكة كما قال اوغطينوس في كتاب الثالث ٢ ب ٤ و ٥ فلا
مانع من القول بانه تعالى وكل الملائكة السفليين بالاجرام السافلة والملائكة
العلويين بالاجرام العالية وجعل الملائكة الاعلى وقفاً بين يدي حضرته وعلى
هذا قال الدمشقي في الموضوع المتقدم ذكره « ان الذين سقطوا كانوا من
السفليين » الذين قد لبث بعض من رتبهم ايضاً اخياراً — واما اذا اعتبر
الباعث الى الخطيئة فهو في العلويين اقوى منه في السفليين لان خطيئة
الشياطين كانت الكبرياء كما مر في ٢ ف والباعث اليها هو الرفعة التي كانت
في العلويين اعظم ولذا قال غريغوريوس ان الذي خطي؟ كان الاعلى بين
الجميع وهذا القول هو الاقرب فيما يظهر لان خطيئة الملائكة لم تصدر عن ميل
ما فيه بل عن مجرد اختياره ولذا ينبغي فيما يظهر ترجيح الاعتبار الذي من جهة
الباعث الى الخطيئة ومع هذا لا يجب ان يكون ذلك داعياً الى العبث بالقول
الاخر لجواز ان يكون قد وجد في رئيس الملائكة السفليين ايضاً باعث ما
الى الخطيئة

اذا احبب على الاول بان معنى الكرويين ملء العلم ومعنى السرويين
المضطرمون او المحرقون وهكذا يتضح ان اسم الكرويين مأخوذ من معنى العلم
الذي يمكن مجامعته للخطيئة الميتة واسم السرويين مأخوذ من معنى اضطرام
الحبة التي يمتنع مجامعها للخطيئة الميتة ولذا لم يسم اول ملائكة خاطيء سروقاً
بل كروباً

وعلى الثاني بان القصد الالهي لا يتعطل لا في الفرقة الخاطئة ولا في الفرقة

الناجية لتقدم علم الله بمصير كلتيهما وحصول مجده من كليهما لانه ينجي هؤلاء بخيرته ويماقب اولئك بدله بل ان الخليفة العقلية متى خطت تخلفت عن الغاية الموضوعة لما وليس هذا محالاً في اسبب خليفة عالية فان الخليفة العقلية أبدعت من الله على حال ان يكون في اختيارها ان تفعل لاجل الغاية

وعلى الثالث بان الميل الى الخير بالغاً ما بلغ في الملائكة الاعلى لم يكن مفضلاً فيه الى حد الايجاب فجاز ان يخالفه باختياره

الفصل الثامن

في ان خطيئة الملاك الاول من كانت طاعة خطيئة الآخرين

يُخطئ الى الثامن بان يقال: يظهر ان خطيئة الملاك الاول الخاطيء لم تكن علةً لخطيئة الآخرين لان العلة متقدمة على المفعول . وجميع الملائكة قد خطئوا معاً كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ . فاذا لم تكن خطيئة احد هم علةً لخطيئة الآخرين

٢ وايضاً ان خطيئة الملاك الأولى لا يمكن ان تكون غير الكبرياء كما مر في ف ٢ . والكبرياء تطلب الرفعة وخضوع خاضع للادنى اشد منافاة للرفعة من خضوعه للاعلى فيظهر اذن ان الشياطين لم يخطأوا بايثارهم الخضوع لاحد الملائكة الاعلى على الخضوع لله . ولما تكون خطيئة احد الملائكة علةً لخطيئة الآخرين لو كان قد جرم الى الخضوع له . فيظهر اذن ان خطيئة الملاك الاول لم تكن علةً لخطيئة الآخرين

٣ وايضاً ان ارادة الخضوع للغير ضد الله اعظم جرماً من ارادة التراس على الغير ضد الله لان الباعث فيها على الخطيئة اضعف فلو كانت خطيئة الملاك الاول علةً لخطيئة الآخرين من حيث قد جرم الى الخضوع له لكان

الملائكة الادنون اعظم جرماً من الملاك الأعلى وهذا منافٍ لما كتبه الشارح على قوه في مر ١٠٣: ٢٧ « هذا التين الذي جبلته » ونصه « الذي كان ارفع ذاتاً من سواء صار اعظم شراً » - فإذا لم تكن خطيئة الملاك الاول علة لخطيئة الآخرين

لكن يعارض ذلك قوله في رؤ ١٣: ١٤ ان التين « قد جرّ معه ثلث الكواكب »

والجواب ان يقال ان خطيئة الملائكة الاول كانت علة لخطيئة الآخرين لا قاصرة بل باثثة بما يشبه ان يكون تحريضاً ودليل ذلك ظاهر من ان جميع الشياطين خاضعة لذلك الاعلى كما يتضح من قوله تعالى في متى ٢١: ٣٥ « اذهب عني يا ملاعين الى النار الابدية المعدّة لابليس وملائكته » لان ترتيب العدل الالهي قد شاء ان من يقبل تلقين آخر ويوافق في الذنب يخضع لسلطانه في العقاب كقوله في بط ٢: ١٩ « الانسان مستعبد لمن غلبه »

إذاً يجب على الاول بان كون الشياطين خطئوا معاً لا يمنع كون خطيئة احدى كنه علة لخطيئة الآخرين لان الملاك لا يحتاج في الانتساب او التحريض او الموافقة الى مهلة زمنية كالانسان الذي يحتاج في الانتساب والموافقة الى افعال الرأي وفي التحريض الى الكلام مما لا يتقضى الا في الزمان وواضح ان الانسان ايضاً متى تصور شيئاً يبتدىء ان يتكلم ايضاً في آن واحد بعينه وفي الآن الاخير من الكلام الذي فيه يبي السامع معنى المتكلم يمكن له ان يوافق على ما يقال كما يتضح بالاخص في التصورات الأولى التي كل من يسمعا يشتمها. فإذا اذا ارفع الزمان المطلوب عندنا للكلام وإعمال الرأي كان ممكناً سائر الملائكة ان يوافقوا الملائكة الاول على رغبته في نفس الآن الذي اوضحها فيه

بكلام معقول

وعلى الثاني بان التكبر عند تساوي سائر الامور لديه يؤثر الخضوع الاعلى على الخضوع للادنى اما اذا ادرك في خضوعه للادنى رفعة لا يدركها في خضوعه للاعلى فيؤثر الخضوع للادنى على الخضوع للاعلى . وبلى هذا فكون الشياطين قد ارادوا ان يخضعوا للادنى ويرضوا برئاسته ليس منافياً لكبريائهم لانهم انما ارادوا ان يجعلوه رئيساً عليهم وقائداً لم يدركوا السعادة القصوى بقوتهم الطبيعية وخصوصاً لانهم كانوا حينئذ خاضعين ايضاً للملاك الاعلى بحسب رتبة الطبيعة وعلى الثالث بان الملاك ليس له عائق بل يتحرك بكل قوته الى ما يتحرك اليه خيراً كان او شراً كما مر في مب ٦٢ ف ٦ ولما كانت قوة الملاك الاعلى الطبيعية اعظم من قوة الملائكة الاذنين كانت حركة سقوطه في الخطيئة اقوى ولذا صار ايضاً اعظم شراً

الفصل التاسع

هل خطيئة من الملائكة مقدار ما ثبت منهم

يُخطئ الى التاسع بان يقال : يظهر ان الملائكة الذين خطئوا أكثر من الذين ثبتوا لان الشر موجود في الاكثر والخير في الاقل كما قال الفيلسوف في الحقيقات ٢ ب ٦

٢ وايضاً ان حكم وجود البرارة والخطيئة في الملائكة والناس واحد . والاشرار في الناس أكثر من الاخبار كقوله في سي ١ : ١٥ « ان عدد الحق لاحد له » فكذا الحال في الملائكة

٣ وايضاً ان الملائكة تمتاز بالاشخاص وبالمراتب فلو كانت الاشخاص الملكية التي ثبتت أكثر لظهر ايضاً انه لم يخطئ بعض من كل مرتبة لكن يعارض ذلك قوله في ٤ جلوك ٦ : ١٦ « الذين معنا أكثر من الذين

مهمهم. وقد فُسر ذلك على الملائكة الاخيار الماعدين لنا والملائكة الاشرار
الضادين لنا

واجواب ان يقال ان الملائكة الذين ثبتوا اكثر من الذين خطئوا لان
الخطيئة مضادة لليل الطبيعي وما يحدث مضاداً للطبيعة فانما يعرض في الاقل
لحصول مفعول الطبيعة دائماً وفي الاكثر

اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على الناس الذين انما يحدث
فيهم الشر من معيهم وراء الخبرات المحسوسة المعلومة للاكثر وإعراضهم عن
الخبر انفعول المعلوم للاقل. والملائكة ليس فيهم سوى الطبيعة العقلية. فليس
حكمهم حكمهم

وبذلك ينفع الجواب على الثاني

وعلى الثالث بانه اذا اعتبر مذهب القائلين بان الشيطان الاكبر كان من
الرتبة السفلى من الملائكة للوكلين بالارضيات فواضح ان الذين سقطوا لم
يكونوا من كل رتبة بل من الرتبة السفلى فقط واما على مذهب القائلين بان
الشيطان الاكبر كان من الرتبة العليا فيحتمل ان يكون قد سقط بعض من كل
رتبة كما يؤخذ الناس ويجعلون في كل رتبة تمويضاً عن الملائكة الساقطين وفي
ذلك ايضاً برهان على حرية الاختيار التي يمكن انعطافها الى الشر في كل درجة
من المخلوقات. غير ان الكتاب المقدس لا يطلق على الشياطين اسماء بعض
المراتب الملكية كالسروفين والعروش لاتخاذ هذين الاسمين من معنى اضطرام
الحبة وسكنى الله المتع بمجامعتها للخطيئة الميتة ولكن يطلق عليهم اسماء الكرويين
والسلاطين والرائسات لاتخاذ هذه الاسماء من العلم والقوة اللذين يجوز اشتراكهما
بين الاخيار والاشرار



المبحث الرابعُ والسُتون

في عقاب الشياطين — وفيه اربعة فصول

ثم يُنظر في عقاب الشياطين والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في غلام عقل الشياطين — ٢ في نصب ارادتهم — ٣ في ألهم — ٤ في مكان عنايتهم

الفصل الاولُ

هل أظلم عقل الشيطان بمخلوع عن معرفة كل حق

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان عقل الشيطان قد أظلم بمخلوع عن معرفة كل حق لان الشياطين لو عرفوا شيئاً من الحق لعرفوا بالاختصاص انفسهم فعرفوا بذلك الجواهر المفارقة وهذا لا يلائم شقاوتهم لرجوعه في ما يظهر الى سعادة عظيمة من حيث ان بعضاً جعلوا سعادة الانسان القصوى في معرفته الجواهر المفارقة . فالشياطين اذن خليقون من معرفة كل حق

٢ وايضاً ما كان واضحاً جداً في طبيعته يظهر انه واضح جداً لللائكة اخيارهم واشرارهم لان عدم كونه واضحاً جداً لنا يعرض من ضعف عقلنا الذي يستفيد من الخيالات كما يعرض للنفث عدم قدرته على ابصار نور الشمس من ضعف عينه . والشياطين لا يقدر ان يعرفوا الله الذي هو واضح جداً في نفسه لكونه في نهاية الحقيقة لخلوهم عن القلب النقي الذي به وحده يرى الله . فاذا لا قدرة لهم على معرفة غيره ايضاً

٣ وايضاً ان معرفة الاشياء الملائمة لللائكة ضريان على ما في اوغسطينوس في شرح تك لـ ٤ ب ٢٢ صباحية ومسائية وكلتاها لا تلائم الشياطين اما المعرفة الصباحية فلانهم لا يرون الاشياء في الكلمة واما المعرفة المسائية فلانها توجه الاشياء المعروفة الى تسبيح الخالق ومن ثم كان الصباح بعد المساء كما في تك ١٠

فالشياطين اذن لا يقدرون ان يعرفوا الاشياء

٤ وايضاً ان الملائكة قد دركوا بمعرفتهم سر ملكوت الله كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٥ ب ١٩ « والشياطين ليس لهم هذه المعرفة لانهم » لو عرفوا لما صلبوا رب المجد « كما في ١ كور ٢ : ٨ فاذاً بجامع اخبة ليس لهم معرفة اخرى للحق

٥ وايضاً كل من يعلم شيئاً من الحق فهو يعرفه اما بالطبع كما تعرف المبادئ الأولى او بالتلقي عن الغير كالأموال التي تعرفها بالتعلم او بالتجربة الطويلة كالذي نعلمه بالاكستاف . والشياطين ليس لهم ان يعرفوا الحق بطاعتهم لانفسهم الملائكة الاخبار عنهم كما ينفصل النور عن الظلام كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ١١ ب ١٩ و ٣ وكل اعلان قائم يكون بالنور كما في انفس ٥ ولا ياتحي او التلقي عن الملائكة الاخبار اذا لا مخالطة للنور مع الظلمة كما في ٢ كور ٦ : ١٤ ولا بالتجربة الطويلة لان التجربة منشأها الحس . فاذاً ليس لهم شيء من معرفة الحق

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ان الشياطين منحوا بعض مواهب لم يعرفها شيء من التفسير بل لا تزال سالمة فيهم وبهيبة جداً » ومن جملة هذه المواهب الطبيعية معرفة الحق . فلهم اذن شيء من معرفة الحق

والجواب ان يقال ان معرفة الحق على ضربين احدها حاصلة بالطبع والاخرى حاصلة بالنعمة ومعرفة الحاصلة بالنعمة قسمان ايضاً نظرية فقط كما اذا كشف الواحد بعض اسرار الالهيات ومصيبة مصدرة لمحبة لله وهذه ترجع في الحقيقة الى موهبة الحكمة - فالمعرفة الأولى من هذه المعارف ثلاث لم تتضمن ولم تنقص في الشياطين لانها تابعة لطبيعة الملاك الذي هو في طبعه عقل

أو ذهن ما وهو لبساطة جوهره لا يمكن انتزاع شيء من طبيعته عقاباً له بانتزاع ما هو طبيعي له كما يعاقب الإنسان بانتزاع يده أو رجله أو ما يشبه ذلك ولذا قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية بـ « ان » المواهب الطبيعية لا تزال سالمة فيهم » فالمعرفة الطبيعية اذن لم تنقص فيهم . واما المعرفة الثانية الحاصلة بالنعمة والقائمة في النظر فلم تضل فيهم بالكلية ولكنها انتقصت اذا انما يكشف فيهم من تلك الاسرار الالهية مقدار ما يجب وذلك اما بواسطة الملائكة او ببعض آثار القدرة الالهية التي تحدث في الزمان كما قال اوغسطينوس في مدينة الله كـ ٩ ب ٣١ واكن لا كما يكشف للملائكة القديسين الذين يكشف لهم في الكلمة أمور أكثر وعلى نحو اقل . واما المعرفة الثالثة فهي معدومة فيهم بالكلية كانهما المحبة

اذما اجيب على الاول بان السعادة قائمة بالاتصال بشيء اعلی . والجواهر المفارقة قائمة علينا في رتبة الطبيعة . فاذاً يمكن ان يحصل للانسان شيء من السعادة بمعرفة الجواهر المفارقة وان كانت سعادته الكاملة قائمة بمعرفة الجوهر الاول الذي هو الله . واما معرفة الجواهر المتفارقة للجواهر المتفارقة فطبيعية له كما ان معرفة الطبائع المحسوسة طبيعية لنا . فاذاً كما لا تحصل للانسان سعادة بمعرفة الطبائع المحسوسة كذلك لا تحصل للملاك سعادة بمعرفة الجواهر المفارقة

وعلى الثاني بان ما هو واضح جداً في طبيعته انما يكون خفياً عندنا بسبب مجاوزته لنسبة عقولنا وليس مجرد ان عقولنا يستفيد من الخيالات . والجواهر لاهي ليس مجاوزاً لنسبة العقل البشري فقط بل لنسبة العقل الملكي ايضاً . فاذاً ليس يقدر الملاك ايضاً ان يعرف بطبعه جوهر الله ولكنه لكامل عقله يقدر بطبعه ان يعرف الله معرفة اعلی من معرفة الانسان له وهذه المعرفة لله لا تزال في الشياطين

ايضاً لانهم وان لم يكونوا حاصلين على قفوة النعمة لكنهم حاصلون على صفاء الطبع الكافي لمعرفة الله الملائمة لم بحسب طباعهم

وعلى الثالث بان الخليقة ظلمة بالقياس الى سمر النور الالهي ومن ثم يقال لمعرفة الخليقة في طبيعتها معرفة مساوية لان المساء مقترن بالظلام ولكن يخاطبه شيء من النور فان لم يكن نوراً مطلقاً فذاك هو الليل . فكذلك اذن معرفة الاشياء في طبائعها الخاصة متى وجهت الى تسبيح الخالق كما في الملائكة الاخيار كان فيها شيء من النور الالهي وجاز ان يقال لها مساوية فان لم توجه الى الله كما في الشياطين فلا يقال لها مساوية بل ليلية ولذا ورد في التكوين ان الظلام الذي فصل الله بينه وبين النور سماه ليلاً

وعلى الرابع بان سر ملكوت الله الذي تم بالسمع قد عرفه جميع الملائكة على نحو ما منذ البدء ولكن على الاخص منذ سعدوا بمشاهدة الكلمة التي لم يظفروا بها فط الشياطين ومع ذلك لم تكن معرفة جميع الملائكة كاملة ولا متساوية فبالأولى اذن لم يعرف الشياطين سر التجسد معرفة كاملة حين كان المسيح في العالم اذ لم يعلن لهم كما أعلن للملائكة القديسين الذين يقتبطون بسرمدية الكلمة المشتركون فيها بل انما أعلن لهم بعض الآثار الزمانية على قدر ما كان يكفي لارهايمهم كما قال اوجسطينوس في الموضع المتقدم ذكره لانهم لو عرفوا معرفة كاملة وأكدت انه ابن الله ومفعول آلامه لما سعوا لصلب رب المجد

وعلى الخامس بان الشياطين يعرفون الحق بثلاثة طرق اما اولاً فبطاقة طبعهم لانهم وان كانوا مظلمين بخلوهم عن نور النعمة الا انهم مضيقون بنور الطبيعة العقلية . واما ثانياً فبوجي الملائكة القديسين الذين وان لم يتفقوا معهم بمطابقة الارادة لكنهم متفقون معهم بشبه الطبيعة العقلية التي بها يقدرون ان يتلقوا منهم ما يكشفونه لهم . واما ثالثاً فبالجربة الطويلة لا اقتناصاً من

الحس بل متى تمَّ في الافراد الخارجية شبه تلك الصورة المعقولة المركوزة فيهم
طبعاً يعرفون بعض المحاضرات التي لم يعرفوها حين كانت مستقبلية كما اسلفنا في
الكلام على معرفة اللائكة في مب ٥٧ ف ٣

الفصل الثاني

في ان ارادة الشياطين هي هي متصلة في الشر

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ارادة الشياطين ليست متصلة في الشر
لان حرية الاختيار من خاصيات الطبيعة العقلية الباقية في الشياطين . وحرية
الاختيار متجهة الى الخير اتجاهاً ذاتياً ومتقدماً على اتجاهها الى الشر . فاذا
ليست ارادة الشياطين متصلة في الشر بحيث يتعذر رجوعها الى الخير

٢ وايضاً ان رحمة الله التي هي غير متناهية لأعظم من شر الشيطان الذي هو
متناهي . ونيس يرجع احد عن شر الذنب الى خير البر الا برحمة الله . فاذا يمكن
ان يرجع الشياطين ايضاً عن حال الشر الى حال البر

٣ وايضاً لو كانت ارادة الشياطين متصلة في الشر لكانت بالأولى متصلة
في الخطيئة التي اقترفوها . وتلك الخطيئة التي هي الكبرياء ليست الآن
باقية فيهم لعدم بقاء الباعث اليها وهو الرغبة . فاذا ليس الشيطان متصلاً
في الشر

٤ وايضاً قال غريغوريوس « ان الانسان امكن انتماشه بآخر لان سقوطه
كان بآخر » والشياطين الذين سقطوا بسبب الأول كما مر في البحث
الآن ف ٨ . فاذا يمكن ان ينتعشوا من سقوطهم بآخر . فاذا ليسوا متصلين
في الشر

٥ وايضاً من كان متصلاً في الشر فليس يعمل اصلاً عملاً صالحاً . والشيطان
يفعل بعض افعال صالحة فانه قد اعترف بالحق بقوله المسيح في مر ٢٤: ١

«عرفتك من انت انتك قدوس الله» وايضاً فالشياطين يؤمنون ويرتعدون كما في مع ١٩: ٣ وقال ايضاً ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «الجبر والآخر يشتهان الوجود والحياة والعقل» ٠ فاذا ليس الشياطين متصلين في الشر لكن يعارض ذلك قوله في مز ٧٣: ٢٣ «كبرياه مبغضيك ارتفعت في كل حين» فقد فُسر ذلك على ان المراد به الشياطين ٠ فهم اذن مقبوضون دائماً على الشر متصلين فيه

والجواب ان يقال ان اوريجانوس ذهب الى ان ارادة كل خليفة يمكن اعطائها الى الخير والى الشر بما لمان حرية الاختيار ما عدا نفس المسيح بسبب اتحاد انكسلة غير ان هذا المذهب ينفي عن الملائكة والناس القديسين السعادة الحقة التي من حقيقتها الثبات الدائم ولذلك نسمي بالحياة الابدية ايضاً وبنافي ايضاً نص الكتاب المقدس الصريح بان الشياطين والناس الاشرار يرسلون الى العذاب الابدي والاخير يُنقلون الى الحياة الابدية ومن ثم وجب ان يعتبر هذا المذهب فاسداً وبُتمسك دون تردد بما يعلمه الايمان الكاثوليكي من ان ارادة الملائكة الاخيار ثابتة على الخير وارادة الشياطين متصلة في الشر واما سبب هذا الصلب فيجب التماسه من حالة الطبيعة لا من جسامه الذنب لان سقوط الملائكة بمنزلة موت الناس كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ ووضح ان خطايا الناس الهينة كلها كبيرة اوصغيرة يمكن اغتفارها قبل الموت واما بعد الموت فلا تقبل غفراناً بل تبقى الى الابد فاذا لا بد لالتباس سبب هذا الصلب من اعتبار ان القوة الشوقية هي في الجميع على نسبة القوة الداركة المتحركة هي منها تحرك التحرك من المحرك فان الشهوة الحسية تتعلق بالخير الجزئي والارادة تتعلق بالخير الكلي على ما مر في ب ٥٩ ف ٤ كما ان الحس المدرك ايضاً يتعلق بالخبرات والعقل يتعلق بالكليات ٠ على ان

ادراك الملاك يفارق ادراك الانسان في ان الملاك يدرك بالعقل ادراكاً ثابتاً
كما ندرك نحن ادراكاً ثابتاً بالمادى الأول التي هي من مدارك العقل
والانسان يدرك بالنطق ادراكاً متغيراً متدرجاً من واحد الى آخر مع قدرته
على التوجه الى كلا الضدين . فإذا ارادة الانسان ايضاً تعلق بشيء تعلقاً
متغيراً اي لان لما ايضاً ان تعرض عنه وتعلق بضده وارادة الملاك تعلق
تعلقاً ثابتاً وغير متغير فاذا اعتبرت قبل التعلق كان لما ان تعلق بهذا
وبعاقبه وذلك في ما لا تريده بالطبع واما بعد التعلق فتعلقها ليس يقبل تغيراً
ومن ثم جرت العادة بان يقال : ان اختيار الانسان لمان يمنح الى المقابل قبل
الانتخاب وبعده واختيار الملاك له ان يمنح الى كلا المتقابلين قبل الانتخاب
لا بعده : فهكذا اذن متى تعلق الملائكة الاختيار مرة بالبر ثبتوا عليه ومتى
خطئ ، الملائكة الاشرار تصلبوا في الخطيئة واما تصلب المالكين من الناس فسيأتي في
الكلام عليه

إذا اجيب على الاول بان للملائكة اختيارهم واشراهم اختياراً ولكن بحسب
حال طبيعتهم كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان رحمة الله انما تعبي من الحوبة اهل التوبة واما الذين ليس
لهم الى التوبة من سبيل فقيمون على الشر ثابتين فيه ولا حظ لهم من النجاة
برحمة الله

وعلى الثالث بان الخطيئة الأولى التي اقترفها الشيطان لا تزال فيه باعتبار
الشهوة وان لم تكن فيه باعتبار اعتقاد القدرة على ادراك المشتهى كما انه لو
اعتقد معتقداً انه قادر على القتل ويريد ان يأتيه ثم تدبر ذلك عليه لجاز مع
ذلك ان تبقى فيه ارادة القتل بمعنى انه يود لو كان قد اتاه او ان يأتيه
لو قدر

وعلى الزم بان خطيئة الانسان ليست قابلية للمغفرة بسبب اقترافه اياها بغراء الغير فقط فلنازم باطل

وعلى الخامس بان للشيطان فعلين احدهما صادر عن الارادة المتعمدة وهذا يمكن استناده اليه حقيقة وهو دائماً ردي لانه وان فعل احياناً امراً صالحاً لكنه لا يفعل فعلاً صالحاً كما اذا دل الحق لاجل الخداع او آمن واعترف لا مختاراً بل مكرهاً بوضوح الامر - والآخر طبيعي ويجوز ان يكون صالحاً وهو ثبت خيرية الطبيعة ولكن الشيطان يصرفه الى الشر

الفصل الثالث

هل يوجد الم في شياطين

يُخطئ ن الثالث بان يقال : يظهر ان ليس في الشياطين الم لان الام واللذة متقابلان لا يجوز اجتماعهما في واحد بعينه . والشياطين يوجد فيهم لذة فقد قال اوغسطينوس في رده على المانوية ٢ ب ١٧ « للشيطان سلطان على الذين يستهينون بأوامر الله وهو يلد هذا السلطان التبعس جداً » . فاذ ليس في الشياطين الم

٢ وايضاً : ان الام هو علة الخوف اذا ما تخاف من حدوث ما تتألم منه عند حصوله . وان الشياطين ليس فيهم خوف كقوله في ايوب ٤١ : ٢٤ « طمع على عدم الخوف » . فاذ ليس في الشياطين الم

٣ وايضاً : ان التألم من الشر خير . والشياطين لا يقدر ان يفعلوا فعلاً خيراً . فاذ لا يقدر ان يتألموا على الاقل من شر الذنب فان هذا مختص بدود الضمير

لكن يعارض ذلك ان خطيئة الشيطان اعظم من خطيئة الانسان . والانسان يعاقب على لذة الخطيئة بالتألم كقوله في رؤ ٨ : ٧ « بمقدار ما مجدت نفسها

وترفت - وموها عذاباً ونوحاً « فلأن يسام الشيطان الذي مجّد نفسه الى الغاية
المقصوى نوح الالم أولى

والجواب ان يقال ان الخوف والالم واللذة واشباهها باعتبار كونها افعالات
يستعمل وجودها في الشياطين فانها بهذا الاعتبار مختصة بالشهوة الحسية التي
هي قوة في آلة جسمية واما على ان المراد بها افعال بسيطة للارادة فهي جائزة
في الشياطين ولا بد من القول بان فيهم ألماً لان الالم باعتبار ان المراد به
فعل بسيط للارادة ليس شيئاً - وسه مقاومة الارادة لما هو موجود او غير
موجود وواضح ان الشياطين يؤذون عدم كثير مما هو موجود ووجود كثير
ما هو معدوم فانهم لحسدهم يؤذون هلاك الذين يخلصون - فاذا لا بد من
القول بان فيهم ألماً ولا سيما لان من شأن العقوبة ان تكون منافية للارادة -
وايضاً فقد حرّوا السعادة التي يشتهونها بالطبع وفي كثير منهم تقع الارادة
التشريد

اذّا اجيب على الاول بان اللذة والالم متقابلان عند ترادفهما على واحد بعينه
لا على امور مختلفة فلا مانع ان يجمع في واحد الالم من شيء واللذة بشيء
آخر وخصوصاً باعتبار كون المراد بهما فعلين بسيطين للارادة لجواز ان يكون
في شيء واحد بعينه ايضاً شيء نريده وشيء تأباه

وعلى الثاني بانه كما يوجد في الشياطين الم من الحاضر كذلك يوجد فيهم
خوف من المستقبل واما قوله « طبع على عدم الخوف » فالمراد به خشية الله
الرادعة عن الخطيئة فقد كتبت في موضع آخر ان الشياطين يؤمنون ويرعدون

مع ١٩٠٢

وعلى الثالث بان التالم من شر الذنب لذاته يدل على صلاح الارادة الذي
يقابله شر الذنب واما التالم من شر العقوبة او شر الذنب لاجل العقوبة فيدل

على صلاح الطبيعة الذي يقابله شر العقوبة ولذا قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٣ « التألم الحاصل في المذاب من فقدان الخير دليل على الطبيعة الصالحة » فالشيطان اذن لكونه ذا ارادة فاسدة ومتصلبة ليس يتألم من شر الذنب

الفصل الرابع

في ان هذا الهواء ملوَّس بمكان لعذاب الشياطين

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان هذا الهواء ليس مكاناً لعذاب الشياطين لان الشيطان طبيعة روحانية . والطبيعة الروحانية لا تتأثر بالمكان فاذا ليس لعذاب الشياطين مكان

٢ وايضاً ليست خطيئة الانسان اعظم من خطيئة الشيطان . ومكان عذاب الانسان هو الجحيم فلان يكون مكاناً لعذاب الشيطان اولى . فاذا ليس مكان عذابه هو الهواء المظلم

٣ وايضاً ان الشياطين يسمون عذاب النار . وليس في الهواء المظلم نار . فاذا ليس الهواء المظلم مكاناً لعذاب الشياطين

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ١٠ « الهواء المظلم بمنزلة سجين للشياطين الى يوم الدين »

والجواب ان يقال ان الملائكة باعتبار طبيعتهم اوساط بين الله والناس ومن شأن العناية الالهية ان يسعى لخير الادنى بواسطة الاعلى والعناية الالهية يسعى بها لخير الانسان على نحوين قصداً وذلك متى حمل على الخير وجنب الشر وقد لاق ان يكون هذا بواسطة الملائكة الاخيار وتبعاً وذلك متى تجرب بمجاربة ضدهم وقد لاق ان يكون هذا بواسطة الملائكة الشرار لئلا يسقطوا بالكلية بعد الخطيئة عن منفعة المرتبة الطبيعية . وعلى هذا يجب ان يصكون لعذاب

الشياطين مكانات احدها باعتبار ذنبهم وهو الجحيم والثاني باعتبار تجربتهم الانسان وهذا يجب ان يكون الهواء المظلم على ان العناية بنجاة الانسان تمتد الى يوم الدين فاذا الى ذلك اليوم ايضاً تستمر خدمة الملائكة وتجربة الشياطين فاذا لا يزال الملائكة يمشون اليانها والشياطين مقيمين في هذا الهواء المظلم لتجربتنا الى ذلك اليوم وان وجد الآن ايضاً في الجحيم بعض الشياطين تعذيب الذين غوتهم كما يوجد بعض الملائكة الاخيار في السماء مع النفوس القديسة .
وما بعد يوم الدين فجميع الاشرار من الناس والملائكة يستقرون في الجحيم والاخيار في السماء

اذا اجيب على الاول بانه ليس يُعَمَلُ لعذاب الملائكة او النفس مكن بمعنى انه يؤثر في الطبيعة باحداثه فيها تغييراً بل بمعنى انه يؤثر في الارادة باحداثه فيها غمماً لما يتصوره الملائكة او النفس من حصوله في مكن غير موافق لارادتهما وعلى الثاني بان النفوس ليس بينها تفاضل في رتبة الصبيحة كما يفضل الشياطين الناس في ذلك فليس احكم فيهما واحداً

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى ان الشياطين والناس يتأجل عذابهم المحسوس الى يوم الدين وان سعادة القديسين ايضاً تأجل الى ذلك اليوم لكن هذا باطل ومنافٍ لقول الرسول في ٢ كور ٥ : ١٠ « اذ نَقُضَ بَيْتُ مَسْكُنَتِنَا الارضِيُّ فَنَلْتَابِتُ فِي السَّمَاءِ » وذهب آخرون مثل هذا المذهب بالنظر الى الشياطين لا بالنظر الى النفوس . لكن الأمثل ان يقال ان حكم النفوس اثريرة والملائكة الاشرار واحد كما ان حكم النفوس الصالحة والملائكة الاخيار واحد فيبغي ان يقال كما ان امكن السماوي يختص بمجد الملائكة وليس يتقص مع ذلك بمجدهم بمعتمهم اليان لا اعتبارهم ان ذلك المكان هو مكانهم كما ليس يتقص شرف الاسقف بعدم جلوسه بالفعل على عرشه كذلك الشياطين وان كانت

نار جهنم ليست ملاينةً فمَ يفعل ما دامو في هذا الهواء يُظلم الا ان هذا ليس مخففاً لمذابهم لعلمهم ان تلك الملاينة امرٌ محنومٌ عليهم ولذا كتب بعض الشراح على قول يعقوب: نُلهِبُ جهنم: ما نصه «تصحبهم نار جهنم أَفَّاءً توجَّهوا» ولا ينافي ذلك كونهم قد ساءوا الرب ان لا يرسلهم الى الهاوية كما في لو ٨ لانهم اتماستوه ذلك لاعتبرزم ان اخرجهن من المكان الذي يتمكنون فيه من الاضرار بالناس عذاباً لهم ولذا قيل في مرقس ٥ «سألوه الا يرسلهم الى خارج البقعة»



البحث الخامس والستون

في ابداع الخليفة الجسائية—وفيه اربعة فصول

بعد النظر في الخليفة الروحانية ينبغي النظر في الخليفة الجسائية والكتاب المقدس يذكر في صدرها ثلاثة افعال فعل الابداع بقوله «في البدء خلق الله انبياء والارض» وفعل التمييز بقوله «وقصّل بين النور والظلام» وابتدأ المياها التي فوق الجلد والمياها التي تحت الجلد «وفعل الزينة بقوله «لكن نزلت في جلد الساء الخ» فاذاً ينبغي النظر اولاً في فعل الابداع وثانياً في فعل التمييز وثالثاً في فعل الزينة — اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ هل الخليفة الجسائية صادرة عن الله — ٢ هل صنعت لاجل خبرية الله — ٣ هل صنعت من الله بواسطة الملائكة — ٤ هل صور الاجسام صادرة عن الملائكة او عن الله ابتداءً

الفصل الاول

هل الخليفة الجسائية صادرة عن الله

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان الخليفة الجسائية ليست صادرة عن الله ففي جا ٣: ١٤ «قلت ان كل ما صنع الله يدوم مدى الدهر» والاجسام المرببة لا تدوم مدى الدهر ففي ٢ كور ٤: ١٨ «ما يرى فهو زمني واما ما لا

يُرى فهو ايدي» . فانه اذن لم يصنع الاجسام المريبة
٢ وايضاً في تك ١ : ٣١ « رأى الله جميع ما صنعه فاذا هو حسن جداً »
والخلائق الجسمانية قبيحة لاننا نجد كثيراً منها ضاراً كما يتضح في كثير من
الحيات وفي حر الشمس ونحو ذلك . وانما يقال لشيء قبيح او شرير لكونه
ضاراً فاذا ليست الخلائق الجسمانية صادرة عن الله
٣ وايضاً ما كان صادراً عن الله فليس يُبيل عن الله بل يؤذي اليه . والخلائق
الجسمانية تُبيل عن الله ولذا قال الرسول سيفي ٢ كور ٤ : ١٨ « لا تنظر الى ما
يُرى » . فاذا ليست الخلائق الجسمانية صادرة عن الله
لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٥ : ٦ « الذي صنع السماء والارض والبحر
وجميع ما فيها »

والجواب ان يقال ان بعض المبتدعة ذهبوا الى ان هذه المراتب ليست
مخلوقة من الاله الصالح بل من المبدؤ الشرير وتأيداً لصلام هذا يستشهدون
بقول الرسول في ٢ كور ٤ : ٤ « الله هذا الدهر قد أعشى بصائر الكفرة » على ان
هذا المذهب محال على وجه الاطلاق لانه متى اتحدت امورٌ مختلفة في شيء ما
فلا بد من علمٍ لهذا الاتحاد لان الامور المختلفة لا تتحد لذاتها ولذا كلما وجد
في امورٍ مختلفة واحد ما وجب ان تكون تلك الامور المختلفة قد قبلت ذلك
الواحد من علمٍ ما واحدة كما تقبل الاجسام الحارة المختلفة الحرارة من النار .
والوجود مشترك بين جميع الاشياء بالقاء ما بلغ اختلافها . فاذا لا بد من مبدؤ
واحد للوجود يقبل منه الوجود كل موجود كيف كان وجوده سواء كان غير
مرئي وروحانياً او مرئياً وجسمانياً . واما ما يقال من ان الشيطان هو اله هذا الدهر
فليس لانه مبدعه بل لان الذين يعيشون عيشة دهرية يخدومونه وذلك على حد
قول الرسول في فيل ٢ : ١٩ « الذين الههم بطنهم »

إذا الجيب على الاول بان مخلوقات الله تدوم كلها الى الابد من وجه ولو من جهة المادة فقط لان المخلوقات لا تُردُّ أصلاً الى العدم ولو كانت قابلة الفساد. وكلما كانت المخلوقات اقرب الى الله الذي هو غير متغير كانت اقل تغيراً فان ما كان منها فاسداً يبقى الى الابد من جهة المادة ولكنه يتغير من جهة الصورة الجوهرية وما كان منها غير فاسد يدوم من جهة الجوهر ولكنه يتغير من جهة ما سواه كتغير الاجرام السماوية من جهة المكان والمخلوقات الروحانية من جهة الانفعالات النفسانية . وإما قول الرسول : ما يرى فهو زمني : وان صدق حتى في الاشياء باعتبارها في انفسها من حيث ان كل خليفة مرئية خاصة للزمان إما في وجودها او في حركتها الا ان مراد الرسول الكلام على المراتب من حيث هي ثواب للانسان لان ثواب الانسان الحاصل له في هذه المراتب يزول في الزمان واما الثواب الحاصل له في الاشياء التي لا ترى فيدوم الى الابد ولهذا قال في الآية التي قبلها « ينشئ لنا ثقل مجد ابدياً »

وعلى الثاني بان الخليقة الجسمانية خيرة بطبيعتها ولكنها ليست خيراً كلياً بل خيراً ما جزئياً ومحصوراً وباعتبار هذه الجزئية والمحسورية يحصل فيها التضاد بين افرادها وان كان كل من هذه الافراد خيراً في نفسه غير ان بعضاً لظاير الى الاشياء من جهة نفهم الخاص لا من جهة طبيعتها يعتبرون كل ما كان ضاراً لم شرّاً على الاطلاق دون ان يعتبروا ن ما هو ضارٌ لواحد من وجه نافع لآخر اوله بعينه من وجه آخر وهذا يتجنع مطلقاً لو كانت الاجسام شريرة وضارة في حد انفسها

وعلى الثالث بان الخلائق في حد انفسها لا تُبيل عن الله بل تؤدي اليه لان « غير منظورات الله قد أبصرت منذ خلق العالم اذ أدركت بالبروت » كما في رو ١ : ٢٠ واذا كانت تُبيل عن الله فلما ذلك من ذنب الدين

يستعملونها بجهل ولذا قيل في حك ١٤: ١١ ان المخلوقات « صارت نفاقاً لاقدام الجهال » بل ان مآلتها هكذا عن الله دليل على كونها صادرة عنه لانها لا تتبل عنه الجهال الا بمرورها ايام بخير ما فيها حاصل لها من الله

الفصل الثاني

في ان الخليفة الجسدية هل صنعت لاجل خيرية الله
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخليفة الجسدية لم تُصنع لاجل خيرية الله ففي حك ١٤: ١ « خلق الله الجميع للوجود » فاذا انما صنعت جميع الاشياء لاجل وجودها وليس لاجل خيرية الله

٢ وايضاً ان الخير يتضمن حقيقة الغاية فا كان اعظم خيرية فهو غاية للاقل خيرية . ونسبة الخليفة الروحانية الى الجسدية كنسبة الخير الاعظم الى الخير الاقل . فاذا الخليفة الجسدية موجودة لاجل الخليفة الروحانية وليس لاجل خيرية الله

٣ وايضاً ليس من العدل ان تُعطى امور متفاوتة الا للمتفاوتات والله عادل فيجب ان يكون قبل كل تفاوت مخلوق من الله تفاوت غير مخلوق منه . وليس يجوز ان يكون تفاوت غير مخلوق من الله الا التفاوت الصادر عن الاختيار . فاذا كل تفاوت قائما هو ناشئ عن اختلاف حركات الاختيار . وبين المخلوقات الجسدية والمخلوقات الروحانية تفاوت . فاذا المخلوقات الجسدية انما صنعت لاجل بعض حركات الاختيار وليس لاجل خيرية الله

لكن يمرض ذلك قوله في ام ١٦: ٤ « الرب صنع الجميع لاجله »
والجواب ان يقال ان اوريجانوس ذهب الى ان الخليفة الجسدية لم تُصنع عن قصد الله لاول بل لعقاب الخليفة الروحانية الخاطئة فانه وضع ان الله صنع منذ بدء المخلوقات الروحانية فقط وقد صنعها كلها متساوية

ولكونه بخلافه فبعضها مال الى الله وعلى قدر ميله نال درجة اعلى وادنى
ويبقى على بساطته وبعضها مال عن الله فتقيد اجسام مختلفة على حسب حال
ميله عن الله غير ان هذا باطل اما اولاً فلنافاتك للكتاب المقدس الذي بعد
ان ذكر صدور كل نوع من الخليفة الجسمية قال في تلك ١ « رأى الله ذلك
انه حسن » فكيف كان انما صنع كل شيء لان وجوده خير وعلى مذهب
اوريجينوس لم تخلق الخليفة الجسمية لان وجودها خير بل لمعاقبة شر الغير
واما ثانياً فللزم ان هيئة المادة الجسمية المحصورة حصلت بالاتفاق لانه لو
كان جرم الشمس الذي نشاهد انما صنع ليكون متناسباً لمعاقبة خبيثة خالقة
روحانية فلو اقترفت خلأ في روحانية كثيرة مثل هذه الخطيئة على نحو تلك
الخالقة التي يجعل الشمس غفوة لمعاقبة خبيثتها للزم ان يكون في هذا
العالم شمس كثيرة وقس على ذلك وهذا باطل قطعاً فاذا اذ تبين بطلان
هذا المذهب ينبغي ان يعتبر ان الكون بأسره متقوم عن جميع المخلوقات تقوم
الكل عن الاجزاء واذا اردنا بيان الغاية لكل ما ولاجزائه وجدنا اولاً ان
كل جزء من الاجزاء موجود لاجل فعله كوجود العين لاجل الإبصار وثانياً
ان الجزء الاخر موجود لاجل الجزء الاشراف كوجود الحس لاجل العقل
والرئة لاجل القلب وثالثاً ان الاجزاء بمجملتها موجودة لاجل كمال الكل
كوجود المادة ايضاً لاجل الصورة فان الاجزاء بمنزلة مادة للكل وايضاً ان
الانسان بمجملته موجود لاجل غاية خارجية كالتمتع بالله فاذا كذلك في اجزاء
الكون كل خليفة فهي موجودة لاجل فعلها وكما لها ثم المخلوقات التي هي احسن
موجودة لاجل التي هي اشرف كوجود المخلوقات التي هي دون الانسان لاجل
الانسان ثم ان المخلوقات بمجملتها موجودة لاجل كمال الكون بأسره وايضاً
فالكون بأسره مع كل اجزائه مجتبه الى الله على انه غايته من حيث ان

الخيرية لاهية متمثلة فيها بشبه ما لاجل مجد الله وان كان الله غاية للمخلوقات
الناطقة عن نحو خاص فوق ذلك لاقتدرها على ادراكه بفعل المعرفة والحبة
وهكذا يتضح ان الخيرية الالهية هي غاية جميع الجسمانيات
اذا اجيب على الاول بان كل خليفة بمجرد كونها حاصلة على الوجود تمثل
وجود الله وخبرته ومن ثم فكون الله خلق جميع الاشياء لكي توجد لا يني كونه
خلق كل شيء لاجل خبرته

وعلى الثاني بان الغاية القريبة لا تنفي الغاية القصوى فاذا كورت الخليفة
الجسمانية بدعت لاجل الخليفة الروحانية باعتبار ما لا يني كونها ابدعت
لاجل خيرية الله

وعلى ثالث بان المساواة التي يقتضيها العدل انما محلها في المجازاة فان من
العدل ان ينال المتدريات جزاء متساو ولكن لا محل لها في تكوين الاشياء
الاول فكم ان البناء يضع الحجارة التي من جنس واحد في جهات مختلفة من
البناء دون ان يكون فيه هذا عابثاً شيئاً بالعدل اذ لم يفعل ذلك لاجل تفاوت
سابق في الحجارة بل مراعاة لجمال البناء بامر الذي لا يحصل الا بوضع
الحجارة في جهات مختلفة من البناء كذلك الله قد اوجد منذ البدء المخلوقات
وجعلها بحكمته دون عبث بالعدل مختلفة ومتفاوتة لاجل كمال الكون لا لتفاوت
سابق في الاستحقاق

الفصل الثالث

في ان الخليفة الجسمانية هل صدرت عن الله بتوسط الملائكة
يُخصى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخليفة الجسمانية صدرت عن الله
بتوسط الملائكة لانه كما ان الاشياء تدبر بالحكمة الالهية كذلك جميع الاشياء
صنعت بحكمة الله كقوله في مز ٢٤: ١٠٣ «صنعت جميع الاشياء بالحكمة»

ومن شأن الحكم أن يرتب كما في الالميات ك ١ ب ٢ فأذا في تدبير الاشياء
توكل العنيت بالسفلات على ترتيب ما كما قال اوغسطينوس في كتاب
الثالث ٢ ب ٤ . فأذا صدور الاشياء ابضاً قدتم على هذا الترتيب وهوان
الخليقة الجسمانية لكونها ادنى صدرت بواسطة الخليقة الروحانية لكونها اعلى
٢ وايضاً ان اختلاف المعلولات يدل على اختلاف العلل لان الواحد بعينه
لا يفعل الاً واحداً بعينه فلو كانت جميع الخلائق روحانياً وجسمانياً صادرة
عن الله اجزاء لما كان بينها اختلاف ولما كانت احداها ابعد عن الله من الأخرى
وهذا بين بطلان فقد قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد ٢ م ٥٩ ان
بعض الاشياء قابلة للفساد لشدة بعدها عن الله
٣ وايضاً ان صدور معلول متناهي لا يطلب له قدرة غير متناهية . وكل جسم
فهو متناهي . فأذا قد امكن ان يصدر وقد صدر بقدرة الخليقة الروحانية المتناهية
اذ لا فرق في هذه الامور بين الوقوع والامكان ولا سيما لانه ليس يحرم شيء
رتبة لائقة به بحسب طبعه الا أن يكون ذلك بذنبه
لكن يعارض ذلك قوله في تلك ١ : ١ « في البدء خلق الله السماء والارض » فان
المراد بذلك الخليقة الجسمانية . فأذا الخليقة الجسمانية صادرة عن الله ابتداءً
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الاشياء صدرت عن الله تدريجاً اي
ان الخليقة الاولى صدرت عنه مباشرة وهي اصدت غيرها وهكذا حتى انتهت
الى الخليقة الجسمية الا ان هذا المذهب محال لان صدور الخليقة الجسمانية
الاولى انما يحصل بالابداع والخلق الذي به تصدر المادة ايضاً لان الناقص
متقدم على الكامل في حال يفعل وليس يمكن ان يتخلق شيء الا من الله
ولا يوضح ذلك يجب ان يعتبر انه كلما كانت علته ما اعلى يصدر عنها معلولات
اكثر ونحن نجد في الاشياء ان الاصل القابل اعظم مما يصوره ويقيده كما ان

الوجود اعم من الحياة والحياة اعم من التعقل والمادة اعم من الصورة . فإذا كلما كان شيء أكثر قابليةً يصدر بلا واسطة عن علته اعلى فما كان اذن أوّل قابل في جميع الاشياء فهو اثرٌ خاصٌ لفعل العلة العليا فإذا ليس يمكن لعلّة ثانية ان تصدر شيئاً ليس فيه موجودٌ قبله معلولٌ لعلّة اعلى . والحلق هو اصدار شيء بمجوهه كله من دون سبق شيء غير مخلوق او مخلوق من شيء فإذا ليس يمكن ان يخلق شيء شيئاً الا الله وحده الذي هو العلة الأولى ولذا لما اراد موسى بيان كون جميع الاجسام مخلوقة من الله ابتداء قال « في البدء خلق الله السماء والارض »

إذا اجيب على الاول بان الاشياء صدرت بترتيب ما غير ان هذا الترتيب ليس قائماً بابداع خليفة لأخرى فان هذا مستحيل بل يجعل مراتب مختلفة في المخلوقات على مقتضى الحكمة الالهية

وعلى الثاني بان الله يعرف وهو واحد الامور المختلفة دون ان يكون هذا قادحاً في بسلطته كما مرّ بيانه في مب ١٤ ف ٢ ومب ١٥ ف ١ ولنا فهو ايضاً بحكمته علة الصادات المختلفة بحسب اختلاف المعلومات كما ان الصانع بتصوره صوراً مختلفة يصدر مصنوعات مختلفة

وعلى الثالث بان مبلغ قدرة الفاعل ليس يتقدر بالشيء المنفعل فقط بل بكيفية الفعل ايضاً لان شيئاً واحداً بعينه يختلف حدوثه عن قدرة اجل عن حدوثه عن قدرة اقل . واصدار شيء متاخر من دون شيء سابق من شأن القدرة الغير المنتهية . فإذا يتمتع جوازه على خليفة

الفصل الرابع

هل صور الاجسام صادرة عن الملائكة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان صور الاجسام صادرة عن الملائكة

فقد قيل بولسيوس في كتاب الثالث ١ ان « الصور التي في مادة صادرة عن الصور التي ليست في مادة » والصور التي ليست في مادة هي الجواهر الروحانية والصور التي في مادة هي صور الاجسام . فاذا صور الاجسام صادرة عن

الجواهر الروحانية

٢ وايضاً كل ما بالمشاركة فانه يرجع الى ما بالذات . والجواهر الروحانية صور بذات . واما انقيولات الجسمانية فمشاركة في الصور . فاذا صور الجسمانيات منبعثة

عن الجواهر الروحانية

٣ وايضاً ان الجواهر الروحانية اقدر على التأثير من الاجرام السماوية . والاجرام السماوية تؤثر الصور التي في هذه السفلات ولذلك يقال انها علة الكون والفساد . فاذا الصور التي في مادة أولى ان تكون منبعثة عن الجواهر

الروحانية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ « لا تظن ان هذه المادة الجسمانية خادمة لارادة الملائكة بل لارادة الله » وما يقال ان المادة الجسمانية خادمة لارادته هو ما تقبل منه النوع . فاذا الصور الجسمانية ليست صادرة عن ملائكة بل عن الله

والجواب ان يقال ان بعضاً صاروا الى ان جميع الصور الجسمانية منبعثة عن الجواهر الروحانية التي نسميها ملائكة وقد فرغ بعض على هذا المذهب قولين فذهب افلاطون الى ان الصور التي في مادة جسمانية منبعثة عن الصور القائمة بانفسها لا في مادة بنوع من المشاركة فانه كان يثبت انساناً قائماً بنفسه لا في مادة ومثله فرساً وكذا في ما سوى ذلك مما يقوم عنه هذه الاشخاص محسوسة من حيث يبق في المادة الجسمانية اثر ما لتلك الصور المفارقة بنوع من التشبيه يسميه مشاركة . وكان الافلاطونيون يحملون الجواهر المفارقة مترتبة بحسب

ترتب الصور فكانوا يجعلون مثلاً جوهرًا واحدًا مفارقاً هو الفرس ويقولون
انه علة جميع الأفراس ويجعلون فوقه حيوة مفارقة يقولون انها الحيوة
بالثبات وعلّة كل حيوة ويجعلون وراء ذلك ايضاً جوهرًا آخر يسمونه انوجود
وعلة كل وجود — وذهب ابن سينا وآخرون الى ان صور الجسمانيات انما هي في
مادة ليست قائمة بانفسها بل في العقل فقط وعلى هذا كانوا يقولون ان جميع
الصور التي في مادة جسمانية صادرة عن الصور الموجودة في عقل المخلوقات
الروحانية التي يسمونها عقولاً ونحن نسميها ملائكة كما تصدر صور المصنوعات
عن الصور انما هي في عقل اصانع والى هذا المذهب يرجع في ما يظهر قول
بعض المبتدعة الحديثين بان الله هو خالق جميع الاشياء الا ان المادة الجسمانية
قد كونها الشيطان وفصلها الى انواع مختلفة — ويظهر ان منشأ هذه الاقوال
كها عن احد واحد فانهم كانوا يلتصقون بصورة علة كما كانت تُصنع بذواتها
مع ان الذي يُصنع في الحقيقة هو المركب كما اثبت ارسطو في الالميات ٢٦٧
و٢٧ و٢٨. واما صور القساعات فلما يتوارد عليها انوجود نارة والعلم
أخرى لا يروض الكون او القساعات لما في انفسها بل يكون للمركبات او فسادها
اذ ليس للصور ايضاً وجود بل المركبات موجودة بها لانه انما يصدق على
شيء ان يُصنع كما يصدق عليه ان يوجد ولذا فلكون المثل يُصنع من مثله
لا يجب لتليل الصور الجسمانية بصورة مجردة بل بمركب ماعلى حد
تكون هذه الامور من هذه النار وعلى هذا فصدور الصور الجسمانية ليس بالفيض
عن صورة مجردة بل بخروج المادة من القوة الى الفعل من فاعل
مركب — ولكن لما كان الفاعل المركب الذي هو الجسم يتحرك من الجوهر
الروحاني المخلوق كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٢٦ و٢٧ يلزم ايضاً
ان تكون الصور الجسمانية ايضاً منبثقة عن الجواهر الروحانية لا بمعنى ان

هذه الجواهر مغيضة للصّور بل بمعنى انها محرّكة اليها . وايضاً فان مثل العقل الملكي ايضاً التي هي اصول ومبادئ للصّور الجسمانية تُسند الى الله من حيث هو العلة الأولى . على ان صدور الخليقة الجسمانية الأولى لم يُعتبر فيه انتقال من القوة الى الفعل ولهذا كانت الصّور الجسمانية التي حصلت للجسام في الصدور الأولى صادرةً بلا توسطٍ عن الله الذي له وحده تمتو المادة على انه عليها الخاصة ولهذا نرى موسى يثباتاً لذلك يقدّم على كل فعله « قال الله ليكن هذا او ذاك » مما يدل على ان الاشياء كوّنت بكلمة الله التي منها كل صورة والثامر والخالق في الاجزاء كما قال اوغسطينوس في كلامه على بومفا ١ وفي شرح تلك

ك ١ ب :

اذا اُجب على الاول بان بويوس اراد بالصّور المجردة حقائق الاشياء الحاصلة في العقل الالهي كما قال الرسول ايضاً في عبر ١١ : ٣ « بالايان نفهم ان الدهور اُنقّت بكلمة الله حتى ان المنظورات صُنعت من الغير المنظورات » واذا كان قد اراد بالصّور المجردة الملائكة فيجب ان يقال ان الصّور الحاملة في مادة ليست صادرة عنهم بالفيض بل بالحركة

وعلى الثاني بان الصّور الحاصلة في مادة بالمشركة لا تُسند الى صور قائمة بانفسها في عقل واحد كما ذهب الافلاطونيون بل الى الصّور المقولة او الى صور العقل الملكي الصادرة عنها في بالحركة او ايضاً الى حقائق العقل الالهي التي منها ركزت في المخلوقات مبادئ الصّور ايضاً بحيث يمكن اخراجها بالحركة الى الفعل

وعلى الثالث بان الاجرام السماوية تصدر الصّور في هذه السافلات لا بالافاضة بل بالتحرّيك

المبحث السادس والستون

في نسبة الخلق والابداع الى التمييز - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل التمييز والاول: في نسبة الخلق الى التمييز وثانياً: في التمييز في حد نفسه اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان عدم الصورة في الميولى المخالفة هل تقدم الصورة بالزمان - ٢ هل لجميع الجسمانيات مادة واحدة - ٣ في ان سماء عليين هل خلقت مع المادة المارية عن الصورة - ٤ هل خلق الزمان معها

الفصل الاول

في ان عدم الصورة في الميولى هل تقدم الصورة بالزمان

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان عدم الصورة في الميولى قد تقدم الصورة بالزمان في تلك ١: ٣ « كانت الارض خالوية وخالية » او « غير مربية ولا مركبة » على ما في نسخة اخرى والمراد بذلك الدلالة على عرو الميولى عن الصورة كما قال اوغسطينوس في كتاب الاعتراف ١٣ ب ٢ وفي شرح تلك ل ٢ ب ١ فاذا كانت الميولى حينئذ ما عارية عن الصورة قبل قبولها لها

٢ وايضاً ان الطبيعة تمحذو في فعلها حذو الله كما تمحذو العلة الثانية حذو العلة الاولى . . وعدم الصورة في فعل الطبيعة سابق على حصول الصورة سبقاً زمانياً . فكذا الحال في فعل الله

٣ وايضاً ان الميولى اقوى من العرض لكونها جزء الجوهر: والله قادر ان يوجد العرض دون محل كما يتضح في سر المذبح . فاذا كان قادراً ان يوجد الميولى دون صورته

لكن يعارض ذلك ان تمص الأثر يدل على تمص الفاعل . والله فاعل كامل غاية الكمال ولذا قيل عنه في ت ٣٢: ٤ « آثار الله كاملة » . فاذا لم يكن الأثر

المخلوق منه قطعاً عارياً عن الصورة

٤ وايضاً ان تصور الخليفة الجسمية قد حصل بفعل التمييز والتمييز يقابله الخلط كما يقابل عدم الصورة حصول الصورة . فلو كان عدم الصورة في المادة قد سبق الصورة بزمان للزم وجود الخلط منذ البدء في الخليفة الجسمية وهو الذي سماه الاولائل هيولى^(١)

والجواب ان يقال ان الآباء القديسين قد اختلفوا في هذه المسئلة فذهب اوغسطينوس الى ان عدم الصورة في الهيولى الجسمية لم يتقدم الصورة بالزمان بل بالاصل او بالطبع فقط . وذهب آخرون كباسيليوس وامبروسيوس ويوخنا بندهي القم الى ان عدم الصورة في الهيولى قد تقدم الصورة بالزمان . وهذان المذهبان واب ظهرا متناقضين الا ان بينهما فرقاً يبرأ فان اوغسطينوس اراد بعدم الصورة في الهيولى غير ما اراده الآخرون فهو قد اراد به عدم الصورة مطلقاً وعلى هذا يتمتع القول بتقدم عدم الصورة في الهيولى على وجود الصورة فيها وعلى تميزها تقدماً زمانياً . اما عدم تقدمه على وجود الصورة فواضح لان تقدم الهيولى العارية عن الصورة بالمدّة يستلزم تقدم وجودها بالفعل لان هذا معنى الخلق فان طرّف الخلق هو الموجود بالفعل . وانشيء الذي هو الفعل هو الصورة . فالقول اذن بسبق المادة دون الصورة قول بوجود الفعل دون الفعل وهذا خلف . ولا يجوز ايضاً ان يقال كان لها صورة مشتركة ثم وردت عليها صور مختلفة تميزت بها فان في ذلك موافقة للمذهب الطبيعيين المتقدمين الذين وضعوا ان الهيولى الأولى جسم بالفعل كالنار او الهواء او الماء او شيء متوسط مما يستلزم ان احدث لبس الا الاستحالة لانه متى افادت تلك الصورة

١ ليس المراد بالهيولى هنا المادة بل طينة العالم العارية عن الترتيب والجردة عن كل صورة وتفصيل

السابقة وجوداً بالفعل في جنس الجوهر وجعلت ان شيئاً يكون هذا يلزم على ذلك ان الصورة الواردة لا تقيد الشيء مطلق الوجود بالفعل بل وجوداً بالفعل مخصوصاً بما هو من خاصية الصورة العرضية فتكون الصور اللاحقة اعراضاً لا تأثير لها في الكون بل في الاستحالة . فاذا يجب ان يقال ان الميولي الأولى لم تخلق دون صورة اصلاً ولا تحت صورة واحدة مشتركة بل تحت صور متباينة وعلى هذا فاذا اعتبر عدم الصورة في الميولي من جهة حال الميولي الأولى التي ليس لها في نفسها صورة مخصوصة لم يكن متقدماً على الصورة او على تميزها تقدماً زمنياً كما قال اوغسطينوس بل تقدماً اصلياً وطبيعياً فقط كتقدم القوة على الفعل والجزء على الكل — واما الآباء القديسون الآخرون فلم يريدوا بعدم الصورة عدم كل صورة بل عدم ما يشاهد الآن في الخليقة الجسمية من الحسن والبهاء وبهذا الاعتبار يقولون ان عدم الصورة في المادة الجسمانية قد تقدم الصورة بالزمان وعلى هذا يكون اوغسطينوس موافقاً لهم من وجه ومختلفاً لهم من وجه كما سيأتي بيانه في مب ٦٩ ف ١ اما سفر التكوين فيستفاد منه ان الخليقة الجسمانية كانت عاطلة عن محاسن ثلث ولذلك كان يقال انها عارية عن الصورة فان الجسم المشف الذي يقال له السماء كان عارياً بلسم عن جمال النور ولهذا قيل « كان علي وجه النمر ظلام » والارض كانت خالية من حسنين احدهما ما هو حاصل لها من انحسار المياه عنها وباعتبار هذا يقال ان الارض كانت خالوة او غير مرئية اذ لم يكن ممكناً ان تبدو للنظر الجسماني بسبب المياه الغامرة لها من كل جهة . والثاني ما هو حاصل لها من ازديانها بالشب والنبات ولهذا قيل انها كانت خالية او غير مركبة على ما في نسخة اخرى اي غير مزدانة . وهكذا بعد ان ذكر الطيمنتين الخالقتين ايم السماء والارض صرح بعرو السماء عن الصورة بقوله « كان علي وجه النمر ظلام »

باعتبار اندراج الهواء أيضاً تحت السماء وبعرو الأرض عن صورتها بقوله « كانت الأرض خاوية خالية »

أذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس قد حمل الأرض في هذا الموضع على خلاف ما حملها عليه غيره من الآباء القديسين فقد قال بان المراد باسم الأرض والماء هناك الهيولى الأولى لان موسى لم يتيسر له ان يوضح الهيولى الأولى لقومه الساذج الانعت مثال الاشياء المألوفة لم ولذلك اوضحها لم تحت مثل مختلفة فلم يطلق عليها اسم الماء أو الأرض فقط لئلا يظن ان الهيولى الأولى هي في الحقيقة الأرض أو الماء وان كان لها شبه بالأرض من حيث هي محل للصورة وبالماء من حيث هي ستيئة لقبول صور مختلفة . فاذ ا على هذا المعنى يقال للأرض خاوية وخالية او غير مرئية وغير مركبة لان الهيولى انما تُعرف بالصورة ولذا فاعتبارها في حد نفسها يقال لها غير مرئية او خاوية وقوتها تمثل بالصورة ولهذا قال افلاطون ايضاً في طيماوس ان الهيولى مكان . واما الآباء القديسون الآخرون فذهبوا الى ان المراد بالأرض عنصر الأرض التي كانت عندهم عارية عن الصورة على نحو ما كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الطبيعة تُصدر الأثر بالفعل من موجود بالقوة فيجب ان تكون القوة في نفسها متقدمة بالزمان على الفعل وعدم الصورة على حصولها واما الله فيُصدر الموجود بالفعل من لا شيء فهو يقدر ان يصدر في الحال شيئاً كاملاً بحسب عظم قدرته

وعلى الثالث بان العرض لكونه صورة فهو فعل ما واما الهيولى فهي باعتبار حقيقتها موجود بالقوة فوجودها بالفعل دون صورة اشد منافاة من وجود العرض دون فعل

وأجيب على المعارضة الأولى بأنه اذا كان عدم الصورة في الهيولى عند الآباء

التدسين الآخرين قد تقدم الصورة بالزمان لم يكن ذلك ناشئاً عن نقصان قدرة الله بل عن حكمته حفظاً للنظام في حالة الاشياء بتدرجها من حال النقصان الى حال الكمال

وعلى الثانية بان بعض الطبيعيين المتقدمين قالوا بالاختلاط المفرج لكل تمييز الا ان انكساغوروس قال بان العقل وحده كان ممتازاً وغير مختلط لكن الكتاب المقدس يثبت قبل فعل التمييز تميزات متعددة فهو قد اثبت اولاً تمايز السماء والارض مما يتضح به التمييز من جهة المادة ايضاً كما سيأتي بيانه في مب ٦٩ ا وذلك بقوله « في البدء خلق الله السماء والارض » وثانياً تمايز العناصر من جهة صورها بذكره الارض والماء واما عدم ذكره الهواء والنار فلانه لم يكن واضحاً للشعب الجاهل الذي كان موجهاً اليه كلامه انها جسمان كما كان ذلك واضحاً في الارض والماء وان قال افلاطون في طيماسوس ب ٢٦ ان الهواء معبر عنه بقوله « روح الرب » لان الروح يُطلق على الهواء ايضاً وان النار معبر عنها بالسماء التي قال انها ذات طبيعة نارية كما روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ٨ ب ١١ . والرباني موسى الذي وافق افلاطون في غير النار قال ان النار معبر عنها بالظلام لان النار في قوله لا تضيء في كرتها . ولكن يظهر ان الابق ما تقدم من ان روح الرب ليس يُطلق عادة في الكتاب المقدس الا على الروح القدس وما قيل منه انه كانت يرف على وجه المياه فليس المراد به الإرفاف الجسماني بل كما تُرفأ ارادة الصانع على المادة التي يريد لباسها صورة . وقد اثبت تمييزاً ثالثاً من جهة الوضع فان الارض كانت تحت المياه التي بسببها كانت غير مرئية والهواء الذي هو مقر الظلام يذكر انه كان فوق المياه وذلك بقوله « كان على وجه العمر ظلام » واما ما بقي مما يجب تمييزه فيساتي بيانه في مب ٧١



الفصل الثاني

في ان الميولى العارية عن الصورة هل هي واحدة في جميع الجسمانيات يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الميولى العارية عن الصورة واحدة في جميع الجسمانيات فقد قال اوجسطينوس في اعترافاته لك ١٢ ب ١٢ « اجد امرين صنعتما احدهما ما كان له صورة والاخر ما كان عارياً عن الصورة » وقال ان هذا الاخير هو الارض الغير للرؤية والغير المركبة التي قال انها عبارة عن هيولى الجسمانيات . فاذا هيولى جميع الجسمانيات واحدة

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الالميات لك ١٠ م « الاشياء المتحدة في الجنس متحدة في المادة » وجميع الجسمانيات متفقة في جنس الجسم . فاذا لما هيولى واحدة ٣ وايضاً ان الافعال المختلفة تحدث في قوى مختلفة والفعل الواحد يحدث في قوة واحدة . وجميع الاجسام لها صورة واحدة وهي الجسمية . فاذا جميع الجسمانيات لها هيولى واحدة

٤ وايضاً اذا اعتبرت الميولى في حد نفسها فهي موجودة بالقوة فقط . والتمايز يحدث بالصور . فالميولى اذا باعتبارها في حد نفسها واحدة فقط في جميع الجسمانيات

لكن يعارض ذلك ان جميع الاشياء المتفقة في المادة تتبادل بينها الاستمالة والفعل والانفعال كما في كتاب الكون والفساد ١ م ٥٠ . والاجرام العلوية والسفلية ليس بينها هذه النسبة المتبادلة . فاذا ليست مادتها واحدة

والجواب ان يقال ان الفلاسفة اختلفوا في هذه المسئلة فان افلاطون وجميع الفلاسفة الذين قبل ارسطو وضعوا ان جميع الاجسام مركبة من طبيعة العناصر الاربعة ولكون العناصر الاربعة مشتركة في مادة واحدة كما يتضح ذلك من الكون والفساد المتبادل فيها يلزم ان لجميع الاجسام مادة واحدة واما كون بعض الاجسام

غير فاسدة فلم يعمله افلاطون بحالة المادة بل بارادة الصانع وهو الله الذي حكى عنه انه
قال نلاجرام الفلكية «انت مفعلة بطيعتك ولكنك غير منجدة بارادتي لان ارادتي
اعظم من لحاكتي» وقد ابطال ارسطو هذا القول في كتاب السماء والعالم ١ م هـ
بحركات الاجسام الطبيعية لانه لما كان للجسم الفلكي حركة طبيعية مختلفة
عن الحركة الطبيعية التي للعناصر يلزم ان طبيعته مغايرة لطبيعة العناصر الاربعة .
وكما ان الحركة المستديرة الخاصة بالجسم الفلكي منزهة عن التضاد وحركات
العناصر متضادة كالصاعدة والهابطة كذلك الجسم الفلكي منزّه عن التضاد
والاجسام العنصرية متضادة ولان الكون والفساد ينشآن عن المتضادات يلزم
ان الجسم الفلكي غير فاسد في طبيعته والعناصر فاسدة في طبيعتها — على ان
ابن جبرول مع هذا الاختلاف في قابلية الفساد الطبيعية وعدمها قد وضع
مادة واحدة لجميع الاجسام معتبراً واحدة الصورة الجمانية ولكن لو كانت
صورة الجسمية صورة واحدة بالذات لتوارد عليها بقية الصور التي تتمايز بها
الاجسام للزم هذا القول بالضرورة للزوم كون تلك انصورة حالة في المادة
دون تغير وكون كل جسم غير فاسد من جهتها بل انما يعرض فيه الفساد
بزوال الصور اللاحقة ولا يكون ذلك فساداً مطلقاً بل من وجه لاستناد العدم
الى موجود بالفعل كما كان ايضاً مذهب متقدمي الطبيعيين الذي كانوا يجعلون
محل الاجسام موجوداً ما بالفعل كالنار او الهواء او نحوهما — واما اذا اعتبر
ان لا صورة حاة في جسم فاسد تبقى معروضة للكون والفساد لزم بالضرورة
ان هيولى الاجسام الفاسدة ليست نفس هيولى الاجسام الغير الفاسدة لان
الهيولى بحسب حقيقتها هي بالقوة الى الصورة فاذا اعتبرت في حد نفسها وجب
ان تكون بالتقوى الى صورة جميع تلك الاشياء المشتركة فيها وهي لا توجد
بالفعل بصورة واحدة الا بالنظر الى تلك الصورة فاذا لا تزال بالقوة بالنظر

الى جميع الصور الأخرى وليس يمنع من هذا ما اذا كانت احدى تلك الصور
أكل من سواها ومتضمنة في ذاتها بالقوة سائر الصور لان نسبة القوة في حد
ذاتها الى الكمال والنقص على السواء فكما انها متى لبست صورة ناقصة تكون
بالقوة الى صورة كاملة كذلك العكس اذا متى كانت المادة لابساً صورة جسم
غير فاسد لا تزال ايضاً بالقوة الى صورة جسم فاسد ومتى لم تكن حاصلة عليها
بالفعل اجتمع فيها الصورة والعدم لان نقصان الصورة في ما بالقوة الى الصورة
عدم. وهذه الحال خاصة بالجسم الفاسد فاذا يستحيل ان تكون مادة الجسم
الفاسد والغير الفاسد بالطبع واحدة — وليس يجب مع ذلك ان يقال بما زعمه
ابن رشد في كتاب جوهر العالم ب ٢ من ان الجسم السماوي هو بعينه مادة
السما اي موجود بالقوة الى الحيز لا الى الوجود وان صورته هي الجوهر المفارق
المتصل به اتصال الحركة لامتناع اثبات موجود بالفعل من دون ان يكون
باسره فلا وصورة او ذا فعل او صورة فاذا متى ارتفع بتصور العقل الجوهر
المفارق المجهول محرراً فاذا لم يكن الجسم السماوي ذا صورة اي مركباً من
صورة ومحلها يلزم ان يكون باسره صورة وفعل وكل ما كان كذلك فهو معقول
بالفعل وهذا لا يجوز على الجسم السماوي لكونه محسوساً فيلزم اذا ان مادة
الجسم السماوي باعتبارها في حد نفسها ليست بالقوة الا الى الصورة الحاصلة
عليها ولا فرق في ذلك بين ان تكون نفساً او امرأ آخر ومن ثم فهذه الصورة
تكمل المادة كلاً لا يبقى معه فيها اصلاً قوة الى الوجود بل الى الحيز فقط كما
قال ارسطو في كتاب السماء والعالم ا ١ ٣٠ وهكذا لا تكون مادة الجسم
السماوي والعناصر واحدة الا على سبيل التشكيك من حيث ان هذه الامور
متفقة في حقيقة القوة

أذا لجيب على الاول بان اوغسطينوس تمسّى في ذلك على مذهب افلاطون

الذي لم يكن يقول بطبيعة خامسة أو يقال ان المادة العارية عن الصورة واحدة
 بوحدة الرتبة كما ان جميع الاجسام متحدة في رتبة الخليقة الجسمية
 وعلى الثاني بانه اذا اعتبر الجنس الطبيعي فالاجسام الفاسدة والغير الفاسدة
 ليست متجانسة لاختلاف حال القوة فيها كما في الالهيات كـ ١٠م ٢٦ واذا اعتبر
 الجنس المنطقي فجميع الاجسام متجانسة لانها في حقيقة الجسمية
 وعلى الثالث بان صورة الجسمية ليست واحدة في جميع الاجسام اذ ليست
 مغيرة للصورة التي تميزها الاجسام كما مر في جرم الفصل
 وعلى الرابع بانه لما كانت القوة تعال الى الفعل كان الموجود بالقوة مختلفاً من
 طريق نسبته الى فعل مختلف كسبة البصر الى اللون والسمع الى الصوت ومن
 ثم كانت مادة الجسم السماوي مغايرة لمادة العنصر لعدم كونها بالقوة الى صورة
 العنصر

الفصل الثالث

في ان سماء عليين هل خلقت مع الميولى العارية عن الصورة
 يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان سماء عليين لم تُخلق مع الميولى العارية
 عن الصورة لان عليين لو كانت شيئاً ما لوجب ان تكون جسماً محسوساً وكل
 جسم محسوس فهو متحرك . وعليون ليست متحركة والا لأدركت حركتها
 بحركة جسم ظاهر وهذا غير ظاهر اصلاً . فاذا ليست عليون شيئاً مخلوقاً مع
 الميولى العارية عن الصورة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ « ان الاجرام السفلية
 تُدبر بالاجرام العلوية على ترتيب ما » فلو كانت عليون جرماً علوياً لوجب
 ان يكون لها تأثير ما في هذه الاجرام السفلية . وهذا غير ظاهر ولا سبباً اذا
 جعلت غير متحركة اذ ليس يحرك جسم ما لم يكن متحركاً . فاذا ليست عليون

مخلوقة مع الجوى المارية عن الصورة

٣ وايضاً ان قيل ان عليين هي محل النظر العقلي وليس لها نسبة الى الآثار الطبيعية يعارضه قول وعطينوس في كتاب الثالث ٤ ب ٢٠ « متى تفكرنا بشيء اذ لم يكن في هذا العالم » ومن هذا يتضح ان النظر العقلي يرفع العقل الى ما فوق الجسمانيات . فاذاً ليس يجعل للنظر العقلي مكاناً جسيماً

٤ وايضاً يوجد بين الاجرام العلوية جرمٌ بعضه شفافٌ وبعضه مضيءٌ وهو فلك الكوكب وهذه ايضاً فلكٌ كله شفافٌ يسمى بعض الفلك المائي او البلوري فلو كان معه فلكٌ آخر اعلى لوجب ان يكون كله مضياً وهذا مستحيلٌ والا لكان الهواء مستقراً دائماً فلم يكن ليلٌ اصلاً . فاذاً ليست عليون مخلوقة مع

الجوى العنصرية عن الصورة

لكن يعارض ذلك قول استرابوس ليس المراد بالسماء في قوله: في البدء خلق الله السماء والارض: الجلد المنظور بل فلك عليين السمي في اليونانية إمبيريون اي الناري

والجواب ان يقال ان فلك عليين لم يثبته الا استرابوس ويذا ثم باسيليوس وهم متفقون في اثباته من وجه اي من جهة كونه مقر الطوباوين فقد قال استرابوس ويذا في شرح تلك « حالاً كَوْنُ امتلاً باللائكة » وقال ايضاً باسيليوس كما ان الهانكين يدحرون الى الظلمات القصوى كذلك الثواب على الاعمال الصالحة يتجدد في ذلك النور الذي ورء العالم وهناك يفوز الصالحون بمقر الراحة . ولكنهم يختلفون في وجه اثباته فان استرابوس ويذا اثبتانه لان الجلد المراد به عندهما عينون لم يذكرانه صنع في البدء بل في اليوم الثاني . وباسيليوس انما يثبته تلام يظهر ان الله ابتداء عمله بالظلام مطلقاً كما افترى المانوية الذين يسمون الاله العهد القديم الاله الظلام . على ان هذين الوجهين ليسا

ملزمين الزاماً قوياً فان مسألة الجلد الذي يُذكره صُحِّحَ في اليوم الثاني قد حلها
 اوغسطينوس على خلاف ما حلها به سائر الابطاء بتدوين ومثلة الظلام يحلها
 على مذهب اوغسطينوس كما في شرح تك ك ١ ب ١٥ وك ٧ ب ٢٢ ان عدم
 الصورة المعبر عنه بالظلام لم يسبق الصورة بالزمان بل بالاصل وما على مذهب
 الآخرين فيحلها : انه لما لم يكن الظلام خلقاً ما بل عدم التوركان دليلاً على الحكمة
 الالهية التي اقتضت ان تجعل اولاً ما وجدته من لاشيء على حال ناقصة ثم
 تصير به الى الكمال - ويمكن ان يؤخذ لذلك من حال المجد وجه أقوى فانه
 يرجح في الثواب المستقبل ضربان من المجد احدهما روحاني والاخر جسماني
 وليس ذلك بتجديد الابدان البشرية فقط بل بتجديد العالم بأسره ايضاً . فللمجد
 الروحاني ابتداء من بدء العالم بسعادة الملائكة الذين وعد القديسون المساواة بهم
 فاذ كان من اللائق ان يتبدى المجد الجسماني ايضاً من البدء في جسم ما يكون
 من البدء ايضاً بريئاً من الفساد والتغير ومضياً بالكلية كما يرجح ان تكون الخليقة
 الجسمانية بأسرها بعد القيامة ولهذا يقال لذلك انك اي فلك عليين ناري لا
 اخذاً من الحرارة بل من الاشراق - ويجب ان يعلم ان اوغسطينوس قال في
 مدينة الله ك ١٠ ب ٩ و ٢٧ ان فرفوروس ميز الملائكة عن الشياطين فجعل
 الامكة الهوائية للشياطين والامكة الاثيرية او انارية للملائكة ولكن فرفوروس
 اتباعاً لافلاطون كانت يعتبر هذا الفلك المكوكب نارياً ولهذا سماه امبيرياً او
 اثيرياً باعتبار اخذ الاثير من الالتهاب لا باعتبار اخذه من سرعة الحركة كما
 قال ارسطو في كتاب السماء والعالم ١ م ٢٢ وانما ذكرنا هذا لتلا يظن ظان ان
 اوغسطينوس اثبت عليين بالمعنى الذي اثبته به المتأخرون
 اذا اجيب على الاول بان الاجسام الخمسة متمركة بحسب حالة العالم اذ
 بمركبة الخليقة الجسمانية يُقصد تكثر العناصر وما متى اكتمل المجد الاكتمال

الاخير فتبطل حركة الاجسام وهكذا وجب ان تكون منذ البدء حالة عليين
وعلى الثاني بانه لا يبعد ما قاله بعض من ان فلك عليين لانتجاهه الى حال
المجد ليس له تأثير في الاجرام السفلية المتدرجة تحت رتبة اخرى لانتجاهها الى
مساق الاشياء الطبيعي غير ان الاقرب في ما يظهر ان يقال كما ان الملائكة
الاعلى انوقوف بين يدي الله وان كانوا لا يرسلون يؤثرون في الملائكة
الواسط والاذنين الذين يرسلون كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية
ب ٨ كذلك فلك عليين يؤثر في الاجرام التي تحرك وان كان ليس يحرك
فيجوز اذن ان يقال انه يؤثر في الفلك الاول الذي يحرك لاشياء منتقلة
وعارضا بالحركة بل امرأ ثابتاً ومستمرأ كقوة الاحياء والتأثير او نحو ذلك من
الامور الخطيرة

وعلى الثالث بان تعيين مكان جسمي للنظر العقلي ليس من وجه الضرورة بل
من وجه اللياقة لتحصل المطابقة بين الضياء الظاهر والضياء الباطن ولذا قال
باسيليوس في خط ٢ في ستة ايام الخلق « الروح الخادم لم يكن قادراً ان يسفر
في الظلام بل كان من عادته ان يستقر في النور والبهجة »

وعلى الرابع بما قاله باسيليوس في الموضع المتقدم ذكره وهو « من المحقق ان
السما صيغت على شكل كروي ذات جرم كثيف وصلب جداً بحيث يقدر ان
يفصل ما في داخله عما هو خارج عنه وهذا موجب لكونها قد جمعت المكونات
المتركزة وراءها خالياً من النور لاحتجاب الضياء الذي كان يرسل عليه اشعته »
لكن لما كان جسم الجلد على صلاته شفافاً لا يحجب النور كما يظهر من اننا
نرى نور الكواكب مع توسط الافلاك بيننا وبينها يمكن الجواب بان فلك عليين
نوراً ليس متكثفاً حتى يرسل اشعة كجرم الشمس بل اللطف او انه مضي بضياء
المجد الذي ليس مطابقاً للضياء الطبيعي

الفصل الرابع

في ان الزمان هل يُخلَق مع الميولى العارِية عن الصورة

يُنصَحى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الزمان لم يُخلَق مع الميولى العارِية عن الصورة فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ مخاطباً الله « اجد شيئاً صنعتها خاليتين من الازمنة الميولى الاولى الجسائية والطبيعة الملكية »

فاذا لم يُخلَق الزمان مع الميولى العارِية عن الصورة

٢ وايضاً ان الزمان ينقسم الى نهار وليل . وكلاهما لم يكن موجوداً منذ البدء بل انما وُجِدَا بعدُ عندما فصل الله بين النور والظلام . فاذا لم يكن الزمان منذ البدء

٣ وايضاً ان الزمان هو عدد حركة الجُلْد الذي يذكُر انه صُنِعَ في اليوم الثاني فاذا لم يكن الزمان منذ البدء

٤ وايضاً ان الحركة هي اقدم من الزمان فهي اولى من الزمان بان تجعل في عداد المخلوقات الاولى

٥ وايضاً كما ان الزمان مقدارٌ خارجٌ كذلك المكان ايضاً . فاذا ليس الزمان اولى من المكان بان يجعل في عداد المخلوقات الاولى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ١ ك ٣ « الخليقة الروحانية والجسائية خُلِقَت في بدء الزمان »

والجواب ان يقال ان الجمهور على ان المخلوقات الاولى اربعة الطبيعة الملكية وسما عليين والميولى الجسائية العارِية عن الصورة والزمان لكن يجب ان يعلم ان هذا القول غير متجه على مذهب اوغسطينوس فانه وضع في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ مخلوقين اولين وهما الطبيعة الملكية والميولى الجسائية العارِية عن الصورة دون ان يذكر شيئاً عن سما عليين وهذا ان الامران اي الطبيعة الملكية والميولى

العارية عن الصورة سابقان على الصورة بالطبع لا بالمدة وكما سابقان على الصورة بالطبع كذلك هما سابقان بالطبع على الحركة والزمان أيضاً وعلى هذا لا يصح عد الزمان معهما . وإنما يجبه ذلك القول الاول على مذهب سائر الآباء القديسين القائلين بتقدم عدم الصورة في الميولي على الصورة بمدة وهذه المدة تقضي بالضرورة وجود زمان ما والا لا تمتنع تصور مقدار لها اذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس انما قال ذلك باعتبار الطبيعة الملكية والميولي العارية عن الصورة متقدمتان على الزمان بالاصل اي بالطبع وعلى الثاني بانه كما ان الميولي على مذهب سائر الآباء القديسين كانت على نحو ما عارية عن الصورة ثم تصورت كذلك الزمان كان عارياً عن الصورة على نحو ما ثم تصور واتقسم الى نهار وليل وعلى الثالث بانه اذا كانت حركة الجلد لم توجد حالاً منذ البدء لم يكن الزمان الذي تقدمها عدداً لها بل عدداً للحركة الأولى اياً كانت لان كون الزمان عدداً حركة الجلد عارضاً له من حيث ان حركة الجلد هي الحركة الأولى ولو كانت الحركة الأولى حركة أخرى لكان مقدارها الزمان لان كل شيء ينقدر بما هو الأول في جنسه . ولا بد من القول بوجود حركة ما حالاً منذ البدء ولو بحسب تعاقب التصورات والتأثرات في العقل الملكي ويتمتع تصور حركة دون الزمان اذا ليس الزمان شيئاً سوى « عدد المتقدم والتأخر في الحركة » وعلى الرابع بانه انما يجعل بين المخلوقات الأولى ما له نسبة عامة الى الاشياء ولهذا وجب ان يجعل بينها الزمان لتضمنه حقيقة المقدار العام ولم يجعل بينها الحركة اذ ليس لها نسبة الا الى الحل المتحرك فقط وعلى الخامس بان المكان مندرج في فلك عشرين المشتمل على جميع الاشياء ولان المكان من الموجودات القارة خلقت اجزائه كلها مع الميولي العارية

عن الصورة واما الزمان فنكونه غير قائم لم يخلق منه مع الخيول العارية عن الصورة
الاجزؤه الاول كما انه الا ان ايضاً ليس يوجد منه بالفصل الا الان الحاضر



المبحث السابع والستون

في فعل التمييز في نفسه - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل التجبر في نفسه واولاً في فعل اليوم الاول ثم في فعل اليوم الثاني ثم
في فعل اليوم الثالث . اما الاول فابحث فيه بدور على اربع مسائل - ١ في ان النور هل
يقال حقيقة في : الروحانيات - ٢ هل النور الجسماني جسم - ٣ هل هو كهيئة - ٤ هل كان
من المناسب ان يصنع النور في اليوم الاول

الفصل الاول

في ان النور هل يقال حقيقة في الروحانيات

يشخطى انى الاول بان يقال : يظهر ان النور يقال حقيقة في الروحانيات
فقد قال اوغسطينوس في شرح تك لـ ٤ ب ٢٨ « ان في الروحانيات نوراً افضل
واكد وان المسيح ليس يقال له نور كما يقال له تيجر بل ذلك يقال عليه حقيقة
وهذا مجازاً »

٢ وايضاً ان ديونسيوس قد وضع النور في الاسماء الالهية ب ٤ بين اسماء
الله العقلية . والاسماء العقلية يقال حقيقة في الروحانيات . فاذن النور يقال
حقيقة فيها

٣ وايضاً قال الرسول في افسس ١٣: ٥ « كل ما يظهر هو نور » والظهور في
الروحانيات حق منه في الجسمانيات . فكذا النور ايضاً

لكن يعارض ذلك ان امبروسيوس وضع النور في كتب الايمان ٢ بين ما

يقال على الله مجازاً

والجواب ان يقال ان اسماً يمكن اعتباره من جهتين من جهة وضعه اللغوي ومن جهة وضعه الاصطلاحي كما يتضح في اسم الرؤية الموضع في اصله للدلالة على فعل حاسة البصر ولكنه اعتباراً لشرف هذه الحاسة وصدقها توسّع فيه حتى أُطلق في الاصطلاح على ادراك الحواس الأخر مطلقاً فأتانا قول انظر كيف طعمه او كيف رائحته او كيف هو حارٌّ وعلى ادراك العقل ايضاً كقوله في متى ٨: ٥ «طوبى لقلوب فانهم يعاينون الله» وكذا حكم النور فانه موضع في الاصل للدلالة على ما به يظهر الشيء لحاسة البصر ثم توسّع فيه حتى استعمل للدلالة على ما به يظهر الشيء لأي قوة كانت فاذا اعتبر بحسب اللغة فتما يقال في الروحانيين مجازاً كما قال امبروسيوس واذا اعتبر بحسب الاصطلاح الذي يطلق فيه على كل ظهور فهو يقال في الروحانيين حقيقة

وبهذا يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثاني

هل النور جسم

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان النور جسم فقد قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ه ان «النور له المقام الاول بين الاجسام» فاذا النور جسم ٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٥ ب ٢ ان «النور نوع من النار» والنار جسم فكذا النور ايضاً

٣ وايضاً ان الحبل والاقطاع والانعكاس امور خاصة بالاجسام والنور او الشعاع تصف بها كلها وايضاً فان الاشعة المختلفة تصف بالاتصال والانفصال كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ٦ وهذا ايضاً لا يجوز في ما يظهر الا على

الاجسام فالنور اذا جسم
 لكن يعارض ذلك انه يستحيل اجتماع جسمين في مكان واحد . والنور والهواء
 يجتمعان في مكان واحد . فاذا ليس النور جسماً
 والجواب ان يقال يستحيل ان يكون النور جسماً وتوضح ذلك من ثلاثة وجوه
 اما اولاً فمن جهة اخير لان حيز كل جسم متمايز لحيز جسم آخر ولا يجوز طبيعياً
 اجتماع جسمين في حيز واحد اي جسمين كانا لان الماسة تقتضي تقارباً في
 الوضع . واما ثانياً فمن اعتبار الحركة لانه لو كان النور جسماً لكانت الاستتارة
 حركة مكانية للجسم وليس شي من حركة الجسم المكانية يجوز حصوله في الآن
 لان كل ما يتحرك بالحركة المكانية يجب ان يحصل في وسط الحجم قبل حصوله
 في المنتهى والاستتارة تحصل في الآن ولا يقال انها تحصل في زمان غير مدرك
 لان الزمان قد يمكن خفاؤه في المسافة الصغيرة واما في المسافة الكبيرة كالتي من
 المشرق الى المغرب فيمتنع خفاؤه لانه متى حصلت الشمس في نقطة الافق استنار
 للعالم نصف الكرة بآسره الى النقطة المقابلة . وهناك امر آخر يجب اعتباره من
 جهة الحركة فان لكل جسم حركة طبيعية محدودة وحركة الاستتارة تكون الى
 كل جهة . وليست على الاستتارة باكثر مما هي على الاستقامة فيضج من ثم ان
 الاستتارة ليست حركة مكانية لجسم ما . واما ثالثاً فمن جهة الكون والفساد فانه
 لو كان النور جسماً للزم عند اتمام الجو زوال انبثاق فساد جسم النور وقبول
 مادته صورة أخرى وهذا غير ظاهر الا ان يقال ان الظلمة ايضاً جسم ولا يظهر
 ايضاً عن اية مادة يتكون كل يوم هذا الجرم العظيم المال . وسط نصف الكرة
 والقول ايضاً بان هذا الجرم العظيم يفسد بمجرد زوال النور اهل لان يضيئك منه
 وان قال قائل ليس يفسد ولكنه يقبل ويدور مع الشمس فما عسى ان يقال في
 حدوث الظلمة في البيت كله عند اعتراض جسم ما حول السراج لا يقال ان النور

يجمع حول السراج اذ ليس يظهر هناك بعد اعتراض الجسم نوراً عظيماً مما كان قبله واذا كان هذا كله ليس منافياً للعقل فقط بل للعس ايضاً يجب ان يقال انه يستحيل ان يكون النور جسماً

اذ اجيب على الاول بان اوغسطينوس اراد بالنور الجسم النير بالفعل اي النار لانها اشرف العناصر الارسية

وعلى الثاني بان ارسطو يطلق النور على النار التي في هيولها الخاصة كما انها اذا كانت في الهوى الهوائية يقال لها لبيب او في الهوى الارضية يقال لها جمر ومع ذلك فان الامثلة التي يوردها ارسطو في كتب المنطق لا يجب ان يعتد بها كثيراً لانه يوردها كظنية على مذهب غيره

وعلى الثالث بان النور يوصف بكل ذلك مجازاً كما يجوز ان توصف به الحرارة ايضاً لانه لما كانت الحركة المكانية هي الحركة الأولى بحسب الطبع كما قرره الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٥ تطلق الاسماء الخاصة بالحركة المكانية على كل تنبيه وحركة كما يطلق ايضاً اسم البعد المختص بالمكان على جميع التضادات كما في الاثبات ك ١٠ م ١٣

الفصل الثالث

هل النور كنية

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان النور ليس بكيفية لان كل كيفية فانها تبقى راسخة في موضوعها حتى بعد زوال الفاعل كما تبقى الحرارة في الماء بعد اجتماعه عن النار والنور ليس يبقى في الهواء بعد زوال النير . فاذاً ليس النور كنية

٢ وايضاً كل كيفية محسوسة فلها ضد كضادة البارد للحر والاسود للابيض والنور ليس له ضد لان الظلمة هي عدم النور . فاذاً ليس النور كنية محسوسة

٣ وايضاً ان الملة هي اقدر من المعلول . ونور الاجرام العلوية يؤثر الصور
الجوهرية في هذه السفليات ويفيد الالوان الوجود الروحاني لانه يجعلها مرئية
بالفعل . فاذا ليس لنور كيفية محسوسة بل هو بالاحرى صورة جوهرية
اوروحانية

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ا ب ٩ ان النور
كيفية

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان النور ليس له في الهواء وجود عيني
كوجود اللون في الجدار بل وجود ذهني كوجود شبه اللون في الهواء لكن
هذا باطل لوجهين اولاً لان الهواء يتصف بالنور اذ يصير مستثيراً بالفعل
وليس يتصف باللون فلا يقال هو متلون . وثانياً لان النور يحدث أثراً في
الطبيعة فان الاجسام تتسخن باشعة الشمس والتي هي الذهني لا يحدث تغييراً
طبيعياً - وذهب آخرون الى ان النور هو صورة الشمس الجوهرية وهذا ايضاً
يظهر مستحيلاً لوجهين اولاً لانه لا صورة جوهرية محسوسة بالذات لان الماهية
هي موضوع العقل كما في كتاب النفس ٢٦٣ م والنور مرئي بالذات . وثانياً لان
ما هو صورة جوهرية في شيء يستحيل ان يكون صورة عرضية في شيء آخر
لان الصورة الجوهرية من شأنها الذاتي افادة النوع فهي تلزم دائماً وفي جميع
الاشياء . والنور ليس صورة جوهرية للهواء والا ففسد الهواء بزواله . فاذا يستحيل
ان يكون صورة جوهرية للشمس - فاذا يجب ان يقال كما ان الحرارة كيفية
فعلية لاحقة لصورة النار الجوهرية كذلك النور كيفية فعلية لاحقة للصورة
الجوهرية في الشمس او في اي جرم آخر مضيء بذاته اذ كان ثم جرم آخر كذلك .
يدل على هذا ان لاشعة النجوم المختلفة آثاراً مختلفة باختلاف طبائع الاجسام
اذا اجيب على الاول بانه لما كانت الكيفية لاحقة للصورة الجوهرية كانت

حال الموضوع في قبوله الكيفية مختلفة كاختلافها في قبوله الصورة لانه متى قبلت المبول الصورة قبولاً كاملاً كانت الكيفية اللاحقة الصورة ايضاً راسخة كما لو استحال الماء نارا واما متى حلت الصورة الجوهرية حلولاً ناقصاً بابتدائها على نحو ما فالكيفية اللاحقة لما تلبث مدة ما ولكنها لا تستمر دائماً كما يتضح في الماء المتسخ الذي يعود الى طبيعته . والاستنارة لا تحصل بتغيير . في المبول حتى قبل صورة جوهرية فيكون منه ابتداء ما للصورة ولهذا ليس يستمر النور الا مدة وجود الفاعل

وعلى الثاني بان عدم وجود صدر للنور عارض له من حيث هو كيفية طبيعية للجسم الاول للحرك المتنازع عن التضاد
وعلى الثالث بانه كما ان الحرارة هي بمنزلة علة آلية تفعل بقوة الصورة الجوهرية لاصدار صورة النار كذلك النور بمنزلة علة آلية تفعل بقوة الاجرام العلوية لاصدار الصور الجوهرية ولجعل الالوان مرئية بالفعل من حيث هو كيفية للجسم الاول المحسوس

الفصل الرابع

هل ما يذكر من صدور النور في اليوم الاول مناسب

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ما يذكر من صدور النور في اليوم الاول غير مناسب لان النور كيفية كما مر في الفصل الآنف . والكيفية لكونها عرضاً لا تتضمن حقيقة الاول بل بالاحرى حقيقة الأخير . فاذا ليس ينبغي القول بان النور صدر في اليوم الاول

٢ وايضاً ان الليل يمتاز عن النهار بالنور وهذا يكون بالشمس التي يذكر انها كُوت في اليوم الرابع . فاذا ليس ينبغي القول بان النور صدر في اليوم الاول
٣ وايضاً ان الليل والنهار يحدثان عن حركة الجرم المضيء الدورية . والحركة

الجهمانية لا تغذوا من ذلك سبيلاً الى عبادة الأوثان فظنهم ان تلك الجواهر
 آلهة ان كانوا لا يزالون جاثمين الى ما نهوا عنه من عبادة الشمس والقمر والنجوم
 لاعتمادهم انها آلهة. وقد قدم موسى ضربين من عروق الخليفة الجسدية عن
 الصورة احدهما بقوله « كانت الارض خالية خاوية » والاخر بقوله « كن على
 وجه القمر ظلام » اما عدم الصورة الذي من جهة الظلام فكان من الضرورة ان
 يرتفع اولاً بصدر النور لوجهين اما اولاً فلان النور كهيئة الجسم الاول كما
 مر في الفصل الآنف فوجب ان يكون اول صورة للعالم واما ثانياً فلمعوم النور
 لاشتراك الاجرام السفلية والعلوية فيه وكما يتدرج في المعرفة من الاعم كذلك الامر
 في الفعل فان الحي يتولد قبل الحيوان والحيوان قبل الانسان كما في كتاب توالد
 الحيوانات ٢٢ب ٣ فاذا كذلك وجب ان يظهر ترتب الحكمة الالهية فكان اول
 فعل من افعال التمييز اصدار النور من حيث هو صورة الجسم الاول ومن حيث
 هو اعم على ان باسيليوس قد علل ذلك ايضاً بوجه ثالث وهو ان جميع ما
 سوى النور يظهر بالنور ويمكن زيادة وجه رابع وهو الذي ذكر في المعارضة اذ
 يستحيل وجود اليوم بدون النور فوجب من ثم ان يصنع النور في اليوم الاول
 اذا اوجب على الاول بانه اذا اعتبر مذهب القائلين بتقدم عدم الصورة في
 الهوى على الصورة بالزمان وجب القول بان الهوى خلقت في البدء لاسبته
 صوراً جوهرية ثم تصورت بعد ذلك باحوال عرضية كان للنور بينها المقام الاول
 وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان ذلك النور كان سحابة مضبوطة رجعت بعد
 تكوين الشمس الى الهوى السابقة لكن هذا غير صحيح لان الكتاب يذكر في
 اول سفر التكوين تكوين الطبيعة على حال ثبت فيما بعد فلا ينبغي من ثم
 القول بان شيئاً ابدع حيث ثم انعدم بعد ذلك ولهذا ذهب آخرون الى ان
 تلك السحابة للمضبوطة لا تزال باقية وهي متصلة بالشمس بحيث لا يمكن انحيازها

عنها لكن على هذا القول لا يكون في بقاء تلك السحابة فائدة وليس في آثار الله شيء دون فائدة. ومن ثم ذهب غيرهم الى ان جرم الشمس قد تكون من تلك السحابة وهذا ايضا مستحيل على القول بان جرم الشمس ليس من طبيعة العناصر الاربعة بل هو ذو طبيعة غير فلسفة لا متنازع ان تلبس هيولاها على هذا القول صورة أخرى — ولهذا يجب ان يقال ان ذلك النور كان نور الشمس التي كانت حينئذ عارية عن الصورة باعتبار ان جوهرها كان في الوجود وكان له قوة على الانارة بلا جمال ولكنه بعد ذلك اتى فيه قوة مخصوصة ومحدودة على اصدار آثار مخصوصة وعلى هذا يكون صدور هذا النور قد انفصل به النور عن الظلمة من ثلاثة وجوه اما اولاً فمن جهة العلة بناءً على ان جوهر الشمس كان علة النور وكثافة الارض كانت علة الظلمة. واما ثانياً فمن جهة المكان لان النور كان في النصف الواحد من الكرة والظلمة كانت في النصف الآخر. واما ثالثاً فمن جهة الزمان لانه في النصف الواحد بعينه من الكرة كان النور في جزء من الزمان والظلمة في جزء آخر وهذا هو المراد بقوله وسمى النور نهراً والظلام ليلاً وعلى الثالث بان باسيليوس قال في خط ٢ في ستة ايام الخلق ان وجود النور والظلمة حينئذ كان بانسائط النور وانقباضه وليس بالحركة وقد اورد عليه اوغسطينوس في شرح تلك ١٦ ب انه لا وجه لهذا التعاقب بين انبساط النور وانقباضه اذ لم يكن حينئذ لا الانسان ولا الحيوان فيتنفعا به. وايضاً فليس من طباع الجسم المضيء ان يقبض النور وهو حاضر بل انما يمكن ذلك على سبيل المنجزة وليس البحث في اول تكوين الطبيعة عن المعجزات بل عن حال طبيعة الاشياء كما اوغسطينوس في شرح تلك ١٦ ب ١ — ولهذا يجب ان يقال ان في السماء حركتين احدهما عامة للسماء كلها وهي التي احدثت النهار والليل وهذه يظهر انها انشئت في اليوم الاول والأخرى تختلف باختلاف الاجرام وبحسب هذه

الحركات المختلفة بمحصل اختلاف الأيام والاشهر والسنين ولهذا لم يرد في اليوم الاول الا ذكر تمايز الليل والنهار الحاصل بالحركة السامة واما اختلاف الايام والاوقات والسنين فهو مذكور في اليوم الرابع بقوله «لَتَكُونَ لَأَوْقَاتٍ وَأَيَّامٌ وَسِنِينَ» وهذا الاختلاف يحصل بالحركات الخاصة

وعلى الرابع بان عدم الصورة عند اوغسطينوس لم يتقدم الصورة بالزمان فيجب من ثم ان يقال ان المراد باصدار النور افاضة الصورة على الخليفة الروحانية لا المستكلمة بالمجد الذي لم يُخْلَقْ معه بل المستكلمة بالنعمة التي خُلِقَتْ معها كما مر في مب ٦٢ ف ٣ فاذا بهذا النور صار الانفصال عن الظلمة اي عن عدم صورة الخليفة الأخرى الغير المتصورة واما اذا كانت الخليفة قد تصوّرت كلها معاً فيكون قد حصل الانفصال عن الظلمة الروحانية لا التي كانت موجودة حينئذ لان الشيطان لم يَخْلُقْ شَريراً بل التي رَأَى الله انها ستوجد



المبحث الثامن والستون

في فعل اليوم الثاني - وفيه اربعة فصول

ثم يجب انتظار في فعل اليوم الثاني والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل - ا في ان الجلد هل صنع في اليوم الثاني - ٢ هل يوجد مياه فوقه - ٣ هل هو فاصل بين مياه ومياه - ٤ هل يوجد سما واحدة فقط او اكثر

الفصل الاول

في ان الجلد هل صنع في اليوم الثاني

ينبغي ان الاول بان يقال : يظهر ان الجلد لم يصنع في اليوم الثاني ففي تلك ٨ : ١ « سَمَّى اللهُ الْجِلْدَ سَمَاءً » والسماه ابعدت قبل جميع الايام كما يتضمن

قوله « في البدء خلق الله السماء والارض » فإذا لم يُصنع الجَلْد في اليوم الثاني
٢ وايضاً ان افعال الايام الستة مترتبة بحسب ترتيب الحكمة الالهية . وليس
يليق بالحكمة الالهية ان تؤخر صنع ما هو متقدم بالطبع . والجَلْد متقدم بالطبع
على الماء والارض وهما مع ذلك مذكوران قبل تكوين النور الذي كان في اليوم
الاول . فإذا لم يُصنع الجَلْد في اليوم الثاني
٣ وايضاً كل ما صُنِع في الايام الستة فقد تكوّن عن المادة المخلوقة قبل جميع
الايام . والجَلْد لم يميز تكوينه عن المادة السابقة والا لكان قابلاً للكون والفساد
فإذا لم يُصنع الجَلْد في اليوم الثاني
لكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٦ « قال الله ليكن جَلْد » ثم قوله بعد ذلك
« وكان مساءً وكان صباح يوم ثانٍ »
والجواب ان يقال ان مثل هذه المسائل يجب فيها اعتبار امرين كما نبّه
اوغسطينوس في شرح تك ١: ٨ وفي اعترافاته ك ١٢ ب ٢٣ و ٢٤ احدها
وجوب التصديق بقول الكتاب دون ادنى ريب والثاني انه اذا كان الكتاب
المنزل يحتمل معاني كثيرة لا يجوز ان يتمسك احد بمعنى مخصوص الى حد انه
وان ثبت قطعاً بطلان ما كان يظن انه المعنى المراد من الكتاب لا يزال مع ذلك
مكافئاً في زعمه لثلاث يكون في ذلك سبيل الى استهزاء الكفرة بالكتاب ولثلاث
يسدّ دونهن سبيل الاعتقاد— اذا تمّ ذلك فليعلم ان ما ورد في الكتاب من ان
الجَلْد صُنِع في اليوم الثاني يحتمل معنيين احدهما ان يكون المراد بالجَلْد فك
الكوكب وعلى هذا يجب ان نشرح ذلك على انحاء مختلفة بحسب اختلاف مذاهب
الناس في الفلك فذهب قوم الى ان الفلك مركّب من العناصر وهذا كان مذهب
انيذقلس الذي قال مع ذلك انما لا يقبل ذلك الجرم تحاللاً اذ لم يكن في تركيبه
تأفرق بل تألف فقط . وذهب قوم آخرون الى ان ذلك الفلك هو من طبيعة

الانحصر لاربعة لا بمعنى انه مركب من عناصر بل بمعنى انه عنصر بسيط وهذا
 كان مذهب افلاطون الذي قال ان نجم الفلكي هو عنصر النار . ومنهم من
 صار الى ان السماء ليست من طبيعة العناصر الاربعة بل هي جسم خامس
 دون العناصر الاربعة وهذا هو مذهب رسطو كما في كتاب السماء والعالم ٦١
 ا١-٢- فعلى المذهب الاول يمكن التسليم مطلقاً بان الجلد صنع في اليوم الثاني
 حتى من جهة جوهره ايضاً لان اصدار جوهر العناصر هو الى فعل الخلق والابداع
 وتكوين بعض الاشياء من العناصر الموجودة هو الى فعل التمييز والزينة - واما
 على مذهب افلاطون فلا يصح القول بان الجلد صنع بجوهره في اليوم الثاني لان
 ايجاد الجلد على ذلك انما هو اصدار عنصر النار . واطار العناصر هو الى فعل
 الخلق عند من يجعل هذه الصورة في احوالي متقدماً على الصورة بالزمان لان
 صور العناصر هي اول شيء يرد على الحويلى - واما على مذهب ارسطو فبالاولى
 لا يجوز ان يقال ان جوهره صدر في اليوم الثاني بانفسه ان الدلالة بهذه الايام
 على التعاقب الزماني لان الفلك لكونه ذات طبيعة غير فاسدة يتمتع ان تلبس هيولاه
 صورة اخرى فيستحيل ان يكون متكوناً عن مادة سابقة بالزمان فاذا اصدار جوهر
 الجلد انما هو الى فعل الخلق . على انه ليس يتمتع على هذين المذهبين ان يكون
 قد لبس صورة ما في اليوم الثاني فقد كان ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤
 ان نور الشمس كان في الايام الثلاثة الاولى علوياً عن الصورة ثم تصوري في
 اليوم الرابع . واما اذا لم تكن الدلالة بهذه الايام على التعاقب الزماني بل على
 الترتيب الطبيعي فقط كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ب ٤ و ٢٢ و ٢٤ فلا
 مانع ان يقال على احدى المذاهب المتقدمة ان تكوين الجلد بحسب جوهره
 يخص باليوم الثاني - والمعنى الآخر ان لا يكون المراد بجلد فلك الكواكب بل
 ذلك القسم من الجو الذي ينقذ فيه السحاب وانما يقال له جلد لتكثف الهواء

فيه لان ما كان من الاجسام كثيفاً شديداً يقال له جاذبٌ اي صلبٌ فرقاً بينه وبين الجسم التعليمي كما قال باسيليوس في خط ٣ في ستة ايام احدث وهذا التفسير ليس يلزم عنه ما ينافي مذهباً ما ولذا قد مدحه اوغسطينوس بقوله في شرح تك ٢ ب ٤ «أعبر هذه الملاحظة جديدة جداً بالمذبح اذ ليس فيها ما ينافي الايمان ويجرد ايضاحها يقادر التصديق اليها»

اذا اوجب على الاول بان الذهبي القم قال في خط ٣ في تك ان موسى اورد اولاً بالاجمال ما صنعه الله بقوله «في البدء خلق الله السماء والارض» ثم اخذ بعد ذلك بتفصيله كما لو قال قائل «هذا الصانع صنع هذا اليت» ثم قال بمسلك ذلك «فصنع اولاً الأساس ثم شاد الجدران ثم وضع السقف» وعلى هذا لا يجب ان نفهم بالسماء الواردة في قوله «في البدء خلق الله السماء والارض» غير السماء الواردة في قوله في اليوم الثاني صنع الجلد — ويموز ايضاً ان يقال ان السماء التي ورد انها خلقت في البدء غير السماء التي ورد انها صنعت في اليوم الثاني وذلك على انحاء مختلفة فذهب اوغسطينوس كما في شرح تك ١ ب ٩ ان السماء التي ورد انها صنعت في اليوم الأول هي الطبيعة الروحانية العارية عن الصورة والسماء التي ورد انها صنعت في اليوم الثاني هي تلك الجسماني . ومذهب ييدا واسترابوس ان السماء التي ورد انها صنعت في اليوم الأول هي سماء عليين وان الجلد الذي ورد انه صنع في اليوم الثاني هو فلك الكواكب ومذهب الدهشي كما في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٦ ان السماء التي يذكر انها صنعت في اليوم الاول فلك كروي خالٍ من الكواكب يقول الفلاسفة انه الكرة التاسعة والمتحرك الاول الذي يفرك بالكرة اليومية وان المراد بالجلد المصنوع في اليوم الثاني فلك الكواكب . وهناك قول آخر ذكره اوغسطينوس في شرح تك ٢ ب ١ وهو ان السماء المصنوعة في اليوم الاول هي فلك

الكواكب وإن المراد بالجلد المصنوع في اليوم الثاني الفضاء الجوي الذي ينعقد فيه السحاب ويقال له أيضاً سهلاً بالاشتراك ودلالة على هذا الاشتراك قيل صريحاً سَمَّى اللهُ الْجِلْدَ سَمَاءً كما قيل قبله سَمَّى النُّورَ يَوْمًا أي نهارًا لأن اليوم يُطلق أيضاً على مدة الأربع والعشرين ساعة . قال الرباني موسى وهذه الملاحظة يجب اعتبارها في مواضع أخرى من الكتاب

وما تقدم بتضم الجواب على الاعتراض الثاني والثالث

الفصل الثاني

هل يوجد مياه فوق الجلد

يُنْخَطِ إلى الثاني بأن يقال : يظهر أن ليس يوجد مياه فوق الجلد لأن الماء ثقيل بالطبع . ولكن الخاص بالثقل ليس في جهة فوق بل في جهة تحت فقط . فإذا ليس يوجد مياه فوق الجلد

٢ وايضاً أن الماء سائل بالطبع . وما كان سائلاً فليس يمكن استقراره على جسم كروي كما يظهر بالتجربة . فإذا لكون الجلد جسماً كروياً تمتنع وجود ماء فوقه .
٣ وايضاً أن الماء لكونه عنصراً يتجه إلى تكوين الجسم المتمزج اتجاهاً الناقص إلى الكمال . وليس محل المزج فوق الجلد بل فوق الأرض فلا يكون في وجود الماء فوق الجلد فائدة . على أنه ليس شيء من أعمال الله لا فائدة فيه . فإذا ليس يوجد مياه فوق الجلد

لكن يعرض ذلك قوله في تلك ٧: ١ « وفصل بين المياه التي فوق الجلد والمياه التي تحت الجلد »

والجواب أن يقال كما قال أوغسطينوس في شرح تلك ٢ ب ٥ « إن شهادة الكتاب المقدس لأجل من أن يدركها عقل إنساني . ولهذا فهما يمكن من حقيقة ثلاث المياه وكيفية وجودها هناك فليس عندنا أدنى ريب بوجودها هناك » أما

حقيقة هاتيك المياه فمختلف فيها فقد قال اوريجانوس في خط ١ في تلك ان تلك
 انبياه التي فوق السماوات هي الجواهر الروحانية ولهذا قيل في مز ٤٨ : ٤ « المياه
 التي فوق السماوات لتسبح اسم الرب » وفي دا ٣ : ٦٠ « باركي الرب يا جميع المياه
 التي فوق السماوات » وقد اجاب على هذا باسيليوس في خط ٣ في ستة ايام
 اخلق بان ذلك لم يقل لان المياه مخلوقات ناطقة بل لاستكمال مجد الخالق
 بملاحظة ذوي الحس لما بين الاعتبار والحكمة ولهذا فما قيل عليها قيل هناك
 ايضاً على النار والبرد ونظائرها التي لا مرء في كونها مخلوقات غير ناطقة . فاذا
 يجب ان يقال انها مياه جسمانية واما انها اي مياه في الحكم فيه يجب ان يكون
 مختلفاً باختلاف الآراء في الجلد فعلى ان الجلد هو فلك الكواكب الذي يحصل
 من طبيعة العناصر الاربعة يجوز ايضاً ان تكون المياه التي فوق السماوات من
 طبيعة المياه العنصرية واما على ان الجلد هو فلك الكواكب الذي ليس من طبيعة
 العناصر الاربعة فليست ايضاً تلك المياه التي فوق الجلد من طبيعة المياه
 العنصرية بل كما يقال عند استرابوس لاحد الافلاك ناري لمجرد الاشراق كذلك
 يقال لفلك آخر فوق فلك الكواكب مائي لمجرد الشفافية وايضاً فلو سلمنا ان
 الجلد ذو طبيعة اخرى دون العناصر الاربعة فلا يزال يجوز القول بانه فاصل
 بين المياه اذا لم يكن المراد بالماء عنصر الماء بل الحيولى العارية عن الصورة كما قال
 اوغسطينوس في شرح تلك ك ١ ب ٥ و ٢ لانه على هذا كل ما كان من الاجسام
 فهو بفصل بين مياه ومياه . واما على ان الجلد هو تلك الطبقة من الهواء التي
 يعتقد فيها السحاب فللباه التي فوق الجلد هي المياه التي تعل الى انجرة فتصاعد
 فوق طبقة من اخواء ومنها يتكون المطر لان القول بان المياه المتحلة الى انجرة
 تصاعد فوق فلك الكواكب كما قال بعض من ذكر اوغسطينوس مذهبهم في
 شرح تلك ك ٢ ب ٤ محال قطعاً أولاً بسبب صلابه الفلك وثانياً بسبب الطبقة

النارية المتوسطة التي تقني هذه الابخرة وثالثاً لان المكان الذي تصير اليه الاجسام الخفيفة والمتخفلة هو تحت مقر كوكب القمر ورابعاً لانه يظهر للحس ان الابخرة لا يلمع ارتشاعها فم بعض الجبل . وما يقال ايضاً من ان الجسم متخلخل الى غير النهاية بناء على انه يتميز الى ما لا يتناهي ليس بشيء لان الجسم الطبيعي ليس يتجزأ او يتخلخل الى ما لا يتناهي بل الى حد معين

اذا اجيب على الاول بان بعضاً رأوا ان يحلوا هذا الاعتراض بان المياه وان كانت ثقيلة بالطبع لكنها قائمة فوق السماوات بالقدره الالهية غير ان هذا الحل قد نفاه اوغطينوس في شرح تلك ١١ ب ١ حيث قال « ينبغي ان نبحت الآن في ان الله كيف ابدع طبائع الاشياء لا في انه ماذا شاء ان يفعل فيها بقدرته على سبيل المعجزة » فاذا يجب ان يقال ان حل هذا الاعتراض هو على القولين الاخيرين في المياه والجلد ظاهر مما تقدم في جرم الفصل واما على القول الاول فيجب ان يجعل في العناصر ترتيب غير الذي وضعه ارسطو اي ان يجعل حول الارض مياه كثيفة وحول السماء مياه لطيفة بحيث تكون نسبة تلك المياه الى السماء كسبة هذه الى الارض . او ان يكون المراد بالماء هبولى الاجسام كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الجواب ظاهر ايضاً مما تقدم باعتبار القولين الاخيرين واما باعتبار القول الاول فقد اجاب باسيليوس بأمرين احدهما انه ليس من الضرورة ان كل ما يظهر في مقره كريباً يكون في جهته العليا ايضاً كريباً او محدباً . والثاني ان المياه التي فوق السماوات ليست سائلة بل جامدة خارج السماء بها لما من شبه الصلابة الجليدية . وبهذا الاعتبار ايضاً سماها بعضهم فلكتاً بلورياً وعلى الثالث بان المياه على القول الثالث مرتفعة فوق الجلد بالطريقة البخارية لاجل فائدة المطر واما على القول الثاني فالمياه موجودة فوق الجلد المراد به

الفلك اشفاف بأسره الخالي عن الكواكب وهو عند بعضهم المتحرك "لاول الذي
 يدبر تلك كله بالحركة اليومية ليفعل بالحركة اليومية استمرار الكون كما ان فلك
 الكواكب يفعل بالحركة التي بحسب منطقة البروج اختلاف الكون والفساد
 بالإقبال والإدبار وبقوى الكواكب المختلفة . واما على القول الاو فالياء
 موجودة هناك لتعديل حرارة الاجزاء الفلكية كما قال باسيليوس في خط ٣ في
 ستة ايام الخلق وقد استدل بعضهم على هذا بان زحل لقربه من المياه العلوية
 بارد جدا كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ٢ ب ٥

الفصل الثالث

هل الجلد فاصل بين مياه ومياه

ينحصر الى اثالث بان يقال : يظهر ان الجلد ليس فاصلا بين مياه ومياه لان
 الجسم الواحد بالنوع له مكان طبيعي واحد . والمياه كلها متحدة بالنوع كما قال
 الفيلسوف في كتاب الجدول ١ ب ٦ . فاذا ليس يجب ان تختلف مياه عن مياه
 في المكان

٢ وايضا ان قيل ان المياه التي فوق الجلد والمياه التي تحته مختلفة بالنوع برؤه
 ان المختلفات بالنوع لا تحتاج الى فاصل اجنبي . فاذا لو كانت المياه العلوية
 والسفلية مختلفة بالنوع لم يكن الجلد فاصلا بينها

٣ وايضا انما ينصل بين مياه ومياه في ما يظهر ما كانت المياه ممتدة له من
 جانبيه كما لو بنى حائط في وسط نهر . وواضح ان المياه السفلية ليست متصلة
 بالجلد . فاذا ليس الجلد فاصلا بين مياه ومياه

لكن بعارض ذلك قوله في تلك ١ : ٦ « لكن جلد في وسط المياه ولكن
 فاصلا بين مياه ومياه »

والجواب ان يقال ان من وقف عند ظاهر كلام التكوين فرمما توهم ما زعمه

بعض قدماء الفلاسفة فان بعضاً وضعوا ان الماء جسم غير محدود ومبدأ لجميع الاجسام الأخر وربما اعتبر ان هذه اللاحمدودية معبر عنها باسم النمر في قوله « كان على وجه النمر ظلام » وقد كن في مذهب هؤلاء ايضاً ان تلك السماء المحسوسة التي نشاهدها ليست مشتملة على جميع الجسمانيات بل يوجد فوقها جسم مائي غير محدود وهكذا ربما قل قائل ان جلد السماء فاصل بين المياه الخارجية والمياه الداخلية اي جميع الاجسام التي تحت السماء والتي كانوا يجعلون الماء مبدأ لما غير انه اذا كان يدرك بئلاذلة الصحيحة بطلان هذا المذهب فليس يجب ان يقال ان هذا مراد الكتاب المقدس بل يجب ان يعتبر ان موسى كان موجه كلامه الى قومه حتى لم يكن ضعف عقولهم يحتمل ان يذكر لهم سوى ما كان بادياً لهم . وكل انسان بالغ جله يدرك ان الارض والماء جسمان واما الهواء فليس يدرك الجميع انه جسم فان بعض الفلاسفة ايضاً قالوا ان الهواء ليس شيئاً وسموا الملاء الهوائي خلاء . ولهذا صرح موسى بذكر الماء والارض ولم يصرح بذكر الهواء لئلا يذكر لاولئك الحق امرأ مجهولاً ولكنه ضناً بالحق ان يخفى على الالباء جعل سبيلاً الى تفكير فاشار اليه كانه متصل بالماء بقوله « كان على وجه النمر ظلام » فان هذا الكلام يؤذن بان على وجه الماء جسماً مشفهاً معروضاً للنور والظلام . فالجأ اذن سواء اريد به فلك الكواكب او متعقد السحاب من الجو يجوز ان يقال انه فصل بين مياهم ومياهم على ان يكون المراد بالماء احوال العارية عن الصورة او جميع الاجرام المشعة لانها تلتقي مع المياه في الشفافية لان فلك الكواكب فصل بين الاجرام المشعة السفلية والعلوية والجو الذي يتعقد فيه السحاب فاصل بين طبقة الهواء العليا التي يتكون فيها المطر ونحوه من الكائنات الجوية وطبقة الهواء السفلى المتصلة بالماء والبندرجة تحت اسم المياه اذا جيب على الاول بانه اذا كان المراد بالجلد فلك الكواكب لم تكن المياه

الملوية والسفلية متعددة بالنوع وإذا كان المراد به الهواء الذي يتعقد فيه السحاب
 كن كلا المائتين متعددين بالنوع وكان للياه على ذلك مكانان لكن لا باعتبار
 واحد بل المكان الأعلى هو مكان تكون المياه والمكان الأسفل هو مكان قرارها
 وعلى الثاني بأنه إذا اعتبرت المياه مختلفة بالنوع يقال ان الجلد فاصل بين
 مياه ومياه لا عني انه علة فاعلة للفصل بل على انه حد لكل المائتين
 وعلى الثالث بن موسى بسبب عدم ادراك البصر للهواء وما اشبهه من الاجسام
 اراد بالماء ما يتناول ايضاً جميع هذه الاجسام ومن ثم يضح انه يوجد مياه في
 جنبي الجلد كيف كان المراد به

الفصل الرابع

هل يوجد مياه واحدة فقط

يُخصّى الى الرابع بان يقال: يظهر انه يوجد سماء واحدة فقط لان السماء
 جعلت قسمة للأرض في قوله « في البدء خلق الله السماء والأرض » والأرض
 واحدة فقط . فكذا السماء ايضاً

٢ وايضاً كل ما يقوم عن هيلواه كلها فهو واحد فقط . والسماء هي كذلك كما
 اثبت الفيلسوف في كتاب السماء ١ م ٩٥ . فإذا يوجد سماء واحدة فقط
 ٣ وايضاً كل ما يقال على كثير بالتواطوء فانما يقال على ذلك باعتبار حقيقة
 واحدة مشتركة . ولو كان سموات كثيرة لقبيل السماء على كثير بالتواطوء لانه
 لو قيل بالاشتراك لم يقل سموات كثيرة حقيقة فإذا ان قيل سموات كثيرة
 وجب ان يكون ثمة حقيقة مشتركة باعتبارها يقال سموات . وهذه الحقيقة لا
 سبيل الى اثباتها . فإذا ليس ينبغي ان يحمل سموات كثيرة

نكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٨ : ٤ « سجد يا سموات السماوات »
 والحوار ان يقال يظهر ان بين باسيلوس والذهبي الفم خلافاً في هذه المسئلة

أقدر قال الذهبي الفم في خط ٤ في ثلث ليس يوجد لاسماء واحدة وأما قوله
 سماوات السماوات بالجمع فذلك من خاصية اللغة العبرانية التي جرت فيها العادة
 أن يُعبر عن السماء الواحدة بصيغة الجمع كما يوجد في اللاتينية أيضاً أسماء كثيرة
 لا مفرد ما وقال باسنيوس في خط ٣ في ستة أيام الخلق وقامه الدمشقي على ذلك
 في كتاب الدين المستقيم ٦٢ أنه يوجد سماوات كثيرة غير أن هذا الخلاف
 لفظي لا حقيقي لأن الذهبي الفم أراد بالسماء الواحدة مجموع الجسم الذي فوق
 الأرض والماء فإن الطيور التي تطير في الهواء أيضاً يقال لها لتلك صير السماء
 ولكن لا يمكن هذا الجسم أقسام كثيرة وضع باسيليوس سماوات كثيرة ولمعرفة
 تقسيم السماوات يجب أن يعلم أن السماء يقال في الكتاب المقدس على ثلاثة
 أنحاء فقد يقال فيه حقيقة وبالطبع وحيث يكون المراد بالسماء جسماً عالياً
 ومضيئاً بالفعل أو بالقوة وغير فاسد بالطبع وعلى هذا يجعل ثلاث سماوات
 الأولى مضيئة كلها ويسمونها السماء النارية والثانية شفافة كلها ويسمونها
 السماء النائية والبلورية والثالثة بعضها شفافة وبعضها مضيء بالفعل ويسمونها
 السماء المتكوبة وهذه تنقسم إلى ثمانية أفلاك أي فلك الثوابت وسبعة أفلاك
 السيارات التي يجوز أن يقال لها سبع سماوات أو سبعة أفلاك — وثانياً يقال
 السماء بالمشاركة في شيء من خاصيات الجرم السماوي أي في العلو والاستنارة
 بالفعل أو بالقوة وبهذا المعنى جعل الدمشقي مجموع ذلك الفضاء الذي من المياه
 إلى كرة القمر سماً واحدة وسماها هوائية وعن هذا يكون عنده ثلاث سماوات
 هوائية ومكوبة وأخرى أعلى وهي المراد بالسماء الثالثة التي ذكر أن الرسول
 خُطِفَ إليها غير أنه لما كان هذا الفضاء مشتملاً على عنصرين وهما الار والهواء
 وكان في كل منهما طبقتان عليا وسفلى قسم رابانوس هذه السماء إلى أربع قسمين
 الطبقة العليا من النار اسماء النارية والطبقة اسفل السماء الأولية نسبة إلى

جبل الأولمب لما بينهما من المشابهة في الارتفاع وحتى الطبقة العليا من الهواء السماء لاثيرية لما فيها من الالتهاب والطبقة السفلى سماء افوائية وهكذا اذا أضيفت هذه السموات الاربع الى تلك الثلاث انديا كانت ثمة على قول رابانوس سبع سموات جسمية - وثالثاً يقال السماء مجازاً وهكذا ربما أطلق السماء على الثالث الاقدس بسبب علوه وزوره الروحانيين وعلى هذا المعنى حمل قول الشيطان في امس ١٤: ١٣ « اصعد الى اسماء » اي الى مساواة الله . وربما أطلق السموات ايضاً على الخبرات الروحية القائمة فيها ثواب القديسين بسبب انقائها وذلك قوله في متى ١٢: ٥ « اجركم كثير في السموات » على ما فسر اوغسطينوس في كتاب كلام الرب في الجبل ١ ب ٥ . وربما قيل لثلاثة اجناس الرؤى الفائقة الطبع اي اجسامية والخيالية والعقلية ثلاث سموات وعليه فسر اوغسطينوس في شرح تلك ١٢ ب ٢٩ و ٢٤ اختطاف بولس الى السماء الثالثة

اذا اوجب على الاول بان نسبة الارض الى السماء كنسبة المركز الى المحيط ويموزان يكون حول مركز واحد أكثر من محيط واحد فاذا لا مانع من وجود سموات كثيرة مع وجود ارض واحدة وعلى الثاني بان تلك الحجة انما تنجح على السماء باعتبار ان المراد بها مجموع المخلوقات الجسمية اذ انما يوجد بهذا الاعتبار سماء واحدة فقط وعلى الثالث بانه يوجد في جميع السموات على الاجمال العلو ونوع من الاستنارة كما يتضح مما تقدم في جرم القصل

المبحث التاسع والستون

في فعل اليوم الثالث—وفيه فصلان

ثم يجب النظر في فعل اليوم الثالث والبحث في ذلك يدور على مستثنين—١ في اجتماع المياه—٢ في صدور النبات

الفصل الأول

هل ما يقال من ان اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث مناسب

يُنْعَظُ الى الاول بان يقال: يظهر ان ما يقل من ان اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث ليس مناسباً لان ما صُنِعَ في انيوس الاول واليوم الثاني يُعْرَ عنه بكلمة الكون فقد قيل «قال الله ليكن نور» . وليكن جلد» واليوم الثالث قسم لليومين الأولين فكان الواجب ان يُعْرَ عن فعله بكلمة الكون لا بكلمة الاجتماع فقط

٢ وايضاً ان الارض كانت في اول امرها مغمورة بالمياه من كل جهة وهذا كان يقال لها غير مرئية . فاذا لم يكن على الارض مكان يمكن اجتماع المياه فيه ٣ وايضاً ما ليس متصلاً بعضه ببعض فليس له مكان واحد . وليست المياه كلها متصلة بعضها ببعض . فاذا لم تجتمع باسمها الى مكان واحد

٤ وايضاً ان الاجتماع من قبيل الحركة المكانيّة . والذي يظهر ان المياه سائلة وجارية الى البحر بالطبع فلم يكن في ذلك حاجة الى امر الهي

٥ وايضاً ان الارض ايضاً ورد ذكر اسمها في بدء خلقها بقوله «في البدء خلق الله السماء والارض» . فاما يقال ان اسم الارض وُضِعَ في اليوم الثالث ليس مناسباً لكن يكفي في معارضة ذلك نص الكتاب

والجواب ان يقال ان الكلام في هذه المسئلة يجب ان يكون مختلفاً بحسب

اختلاف تفسير أوغسطينوس وتفسير غيره من الآباء القديسين فإن أوغسطينوس قد ذهب الى ان الترتيب الذي في جميع هذه الافعال ليس ترتيباً زمنياً بل اصلياً وطبيعياً فقط فهو قد قال انه خلُق أولاً الطبيعة الروحانية العارِية عن الصورة والطبيعة الجسمية المجردة عن كل صورة التي قال انه عُبِّرَ عنها أولاً باسم الارض والماء ليس لان هذا العرو عن الصورة قد تقدم الصورة بالزمان بل بالاصل فقط وقال ان حلول صورة ليس متقدماً على حلول أخرى بالزمان بل برتبة الطبيعة فقط وباعتبار هذه الرتبة وجب ان يذكر أولاً تصور الطبيعة العليا اي الروحانية وذلك بما ورد من تكوين النور في اليوم الاول . ولأن الاجرام العالية تسمو على الاجرام السافلة كما تسمو الطبيعة الروحانية على الطبيعة الجسمية فلا ذلك ذكر تصور الاجرام العالية بقوله «ليكن جلد» المراد به حلول الصورة السماوية في المهيولى العارِية عن الصورة والسابقة بالاصل فقط لا بالزمان . ثم دُكِرَ بعد ذلك حلول الصور العنصرية في المهيولى العارِية عن الصورة والسابقة بالاصل فقط لا بالزمان . وعلى هذا فالمراد بقوله «تجتمع المياه» وليظهر اليُسُ « ان المهيولى الجسمية قد ارتسمت فيها صورة الماء الجوهرية التي بها صار من شأنها هذه الحركة وصورة الارض الجوهرية التي بها صار من شأنها ان ترى كما هي الآن — واما على قول غيره من الآباء القديسين الذين تقدم ذكرهم في مب ٦٦ ف ١ فيُعتبر في هذه الافعال الترتيب الزمني ايضاً فذهبهم ان عدم الصورة في المهيولى قد تقدم الصورة بالزمان وان احد التصورات قد تقدم الآخر ايضاً بالزمان لكنهم لم يريدوا بعدم الصورة في المهيولى عروها عن كل صورة اذ كان حيثئذ في الوجود السماء والارض والماء التي تذكر باسمائها على انها مدركة بالحس ادراكاً ظاهراً بل انما ارادوا به عدم التمييز الواجب والخلو عن ضرب من الجلال التام وباعتبار هذه الاسماء الثلاثة ذكر الكتاب ثلاثة

اخرى من عدم الصورة فعبّر بالظلام عن عدم صورة السماء التي في الجسم الأعلى لان منها منشأ النور وعبر عن عدم صورة الماء الذي هو متوسط القمر الذي معناه مجموع مياه لا حد لها غير مرتبة كما قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس في ٢٢ ب ١١ وعبر عن عدم صورة الارض بقوله « كانت الارض خاوية او غير مرتبة » بسبب انها كانت مغمورة بالمياه . فهكذا اذن في اليوم الاول تصور الجرم الاعلى ولان الزمان تتبع الحركة السماء والزمان هو عدد حركة الجرم الاعلى حدث بهذا التصور تفصيل الزمان الى ليل ونهار . وفي اليوم الثاني تصور الجرم المتوسط هو الماء بمحسونه بالجلد على شيء من التفصيل والترتيب على ان يكون المراد بالماء ما يتناول اجساماً اخرى ايضاً على ما تقدم في البحث الان في ٢ وفي اليوم الثالث تصور اجرم الاخير وهو الارض بانحسار المياه عنها وبحدوث التفصيل الاخير الى الارض والبحر . فاذا كما عبر عن عرو الارض عن الصورة بقوله « كانت الارض غير مرتبة او خاوية » كذلك اقتضت المناسبة ان يعبر عن تصورهما بقوله « وليظهر الميسر »

اذا اوجب على الاول به اذا اعتبر قول اوغسطينوس فنما لم يستعمل الكتاب المقدس في فعل اليوم الثالث كلمة الكون كما استعملها في التبعين السابقين ايذاناً بكون الصور العالية اي صور الملائكة والروحانية والاجرام السماوية كاملة وغير متغيرة في وجودها وصور السفليات ناقصة ومتحركة . ولهذا عبر عن ارتسام هذه الصور باجتماع المياه وظهور الميسر لان الماء سائل منصّب والارض جامدة راسخة كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ٢ ب ١١ . واما على مذهب الآخرين فيجاب بان فعل اليوم الثالث انما اكمل بحسب الحركة المكانية فقط فلم يكن واجباً استعمال الكتاب كلمة الكون

وعلى الثاني بان الجواب ظاهر على قول اوغسطينوس اذ ليس يجب القول

بان الأرض كانت أولاً مغمورة بالمياه ثم اجتمعت المياه بعد ذلك بل ان المياه صدرت الى الوجود في حال هذا الاجتماع . واما على قول الآخرين فيجب بثلاثة امور كما قال اوجسطينوس في شرح نك ١٢ اب ١٢ احدها ان المياه ازدادت ارتفاعاً في المكان الذي اجتمعت فيه لان البحر هو اعلى من الأرض كما علمه بالتجربة في البحر الاحمر على ما قال باسيليوس في خطبة في سنة ايام الخندق . والثاني ان وجه الأرض كان مفتوحاً ليرق قواماً فتكثف بالاجتماع كالسحاب . والثالث انه ربما كان في الأرض بعض تجاويف جرت المياه انبياً فاجتمعت فيها . والاول من هذه الثلاثة اقرب في ما يظهر

وعلى الثالث بن جميع المياه حداً واحداً وهو البحر الذي تجري انبه في بحر ظاهرة او خفية وهذا يقال ان المياه تنسجم الى مكان واحد . وانه يقال مكان واحد لا مطلقاً بل بالقياس الى مكان الأرض اليابسة فيكون المعنى لتجتمع المياه الى مكان واحد . ينفرد عن الأرض اليابسة لانه قال بعد ذلك دلالة على تكثر امكنة الماء « سمي مجتمعات المياه بحاراً »

وعلى الرابع بان امر الله يؤتي الاجسام الحركة الطبيعية ولهذا يقال انها بحركةها الطبيعية « تنفي كلته » — او يجاب بانه كان من مقتضى الطبيعة ان يكون لها محيطاً بالأرض من كل جهة كما ان الهواء محيط بالماء والأرض من كل جانب الا ان ضرورة الغاية القائمة بان يكون على الأرض حيواناً ونباتاً اوجبت ان يفسر الماء عن قسم من الأرض وقد استند بعض الفلاسفة ذلك الى فعل الشمس التي تبس الأرض بتصعد الانجزة واما الكتاب المقدس فقد استند الى قدرة الله ليس في سفر التكوين فقط بل في سفر ايرميا ايضاً حيث قال الرب في ٢٠ : ٣٨ « جعلت للبحر حدوداً محيطاً به » وفي سفر ارميا بقوله في ٢٥ : ٢٠ « الا تخشوني يقول الرب وقد جعلت الرمل حداً للبحر »

وعلى الخامس بان لنورد بالارض المذكورة اولاً على قول اوغستينوس المبولى
الاولى و: المذكورة هنا عنصر الارض - ويُجاب كما قل باسيليوس بان الارض
ذُكرت اولاً باعتبار طبيعتها واما هنا فهي مذكورة باعتبار خاصيتها الاولى
وهي اليوسة ولهذا يقال «سَمِيَ اليُس اَرْضاً» - او يجاب بما قال الربنى موسى من
انه متى قيل «سَمِيَ» فهناك اسمٌ مشتركٌ وعلى هذا فقد قيل اولاً «سَمِيَ النور
يوماً» اي نهاراً لان اليوم يُطلق ايضاً على مدة الاربع والعشرين ساعة كما في
قوله «وكان مساءً وكان صباح يوم واحد» وقيل ايضاً سَمِيَ الجلد اي الهواء سماً
لان الله «يُطلق ايضاً على ما خُلِقَ اولاً» وقيل ايضاً سَمِيَ اليُس اي ذلك القسم
المختصر عنه الماء اَرْضاً باعتبار مقابلة الارض للبحر وان كان اسم الارض يعم ما
كان مغموراً بالمياه وما ليس مغموراً بها . ولما رد بالنظر سَمِيَ حيث ورد اتياء الشيء
طبيعة او خاصية تجعله صالحاً لان يسمي كذا

الفصل الثاني

هنا ما يذكر من ان النبات صدر في اليوم الثالث مناسب
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما يذكر من ان النبات صدر في اليوم
الثالث غير مناسب . فان للنبات حيوة كالحَيوان وصدور الحيوان ليس يجعل
بين افعال التمييز بل من قبيل فعل الزينة . فاذا لم يكن واجباً ايضاً ان يذكر
صدور النبات في اليوم الثالث المخصص بفعل التمييز

٢ وايضاً ما كان من قبيل لعنة الارض فلم يكن واجباً ان يذكر مع تصور
الارض . وصدور بعض النباتات من قبيل لعنة الارض كقوله في تك ٣ : ١٧
«ملعونة الارض بملك شوكة وحسكة تبت لك» . فاذا لم يكن واجباً ان يذكر

صدور النباتات بالاجمال في اليوم الثالث المخصص بتصور الارض
٣ وايضاً كما ان النباتات ملتصقة بالارض كذلك الحجارة والمعادن ايضاً اوسع

ذلك لم يرد لما ذكر في تصوير الارض . فاذا كذلك النبات لم يجب ان يصنع في اليوم الثالث

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١٢: ١ « فأخرجت الارض عشباً خضيراً » ثم قوله بعده « كان مساءً وكان صباح يوم ثالث »

والجواب ان يقال ان عدم صورة الارض ارتفع في اليوم الثالث كما مر في الفصل الانف . وقد ذكر للارض ضربان من عدم الصورة احدهما انها كانت غير مرئية او خاوية لانها كانت مغمورة بالمياه والثاني انها كانت غير مركبة او خالية اي عاطلة عما يجب لها من البهاء الذي يحصل لها من النبات الكسبية به على نحو ما . ولذا فكلا هذين الضربين من عدم الصورة ارتفع في هذا اليوم الثالث اما الأول فباجتماع المياه الى مكلف واحد وظهور اليبس واما الثاني فباخراج الارض العشب الأخضر غير ان قول اوغسطينوس في صدور النبات مخالف لقول الآخرين فذهب الشراح الآخرون ان النبات صدر بالفعل بأنواعه في اليوم الثالث كما هو ظاهر كلام الكتاب ومذهب اوغسطينوس انه لما قيل ان الارض اصدرت عشباً وشجراً على ارادة العلية اي انها قبلت قوة الإصدار واثبت قوله هذا بقول الكتاب في تك ٢ : ٤ « هذه مبادئ السماء والارض اذ خلقت يوم صنع الله السماء والارض وكل شجر الحقل قبل ان يضر في الارض وكل عشب البرية قبل ان ينبت » فاذا قيل ان يظهر النبات على الارض صنع فيها كما يصنع الشيء في علته . وهو ثابت ايضاً بالدليل العقلي فان الله في تلك الآيات الأولى فطر الخليقة في اصولها او عللها ثم استراح من عمله هذا لكنه لم يزل بعد ذلك بفعل نشراً وتوليداً الى الآن على مقتضى تدبير الكائنات . واصدار النبات من الارض يرجع الى فعل النثر والتوليد . فاذا لم يصدر النبات في اليوم الثالث بالفعل بل في علته فقط — وان جاز ان يقال على مذهب الآخرين ان تكون

الانواع لأول هومن افعال الأيام الستة وأما كون تولد المثل في النوع يصدر عن الانواع المبدعة أولاً فراجع الى تدبير الاشياء وهذا ما اراده الكتاب بقوله « قبل ان يظهر على الارض او قبل ان ينبت » اي قبل ان يصدر المثل عن مثله كما نراه يحدث الآن بالطبع بالطريقة البذرية ولهذا صرح الكتاب بذلك بقوله « لتنبت الارض عشباً خضيراً يبرز برزاً » اي لان انواع النباتات صدرت كاملة بحيث يصدر عنها بزور غيرها اينما كانت قوتها الباذرة اي سواء كانت في الاصل او في الساق او في الثمرة

اذ اوجب على الاول بان حياة النبات خفية لحلوله عن الحركة المكانية والحس الذين هما اخص شيء يمتاز به التنفس عن غير التنفس ولهذا اذ كان ملتصقاً بالارض غير متحرك جعل صدوره بمنزلة تصوير ما للارض وعلى الثاني بان الشوك والحسك كانا قد صدرا اما بالقوة او بالفعل قبل تلك للغة لكن لم يكن صدورها لمعاقبة الانسان اي حتى تنبت الارض التي يمر بها لاجل طعامه اشياء غير مثمرة ومؤذية ومن ثم قيل « تُنبِتُ لك » وعلى الثالث بان موسى لم يذكر الا ما هو ظاهر للعيان كما تقدم في مب ٦٧ فـ والاجسام المعدنية تتكون خفية في باطن الارض وايضاً فهي ليست بمتأثرة عن الارض امتيازاً ظاهراً بل يظهر انها انواع لها ولهذا لم يأت على ذكرها



نبحث التمهيد سبعين

في فعل الزينة بالنظر الى اليوم الرابع — وفيه ثلاثة فصول
 فيجب النظر في فعل الزينة أولاً في كل من الأيام على حدة وثانياً في جميع الأيام السبعة
 ١١ — فالاول يبحث فيه عن فعل اليوم الرابع ثم عن فعل اليوم الخامس ثم عن فعل اليوم

السادس ثم في ما يتعلق باليوم السابع — اما لأول فالتحت فيه يدور على ثلاث مسائل —
في صدور الثيرت — ٢ في غاية صدورها — ٣ هل هي متنسفة

الفصل الاول

في ان الثيرت هل يجب ان تصدر في اليوم الرابع

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الثيرت لم يجب ان تصدر في اليوم الرابع لانها اجرام غير فاسدة بالطبع فيمتنع وجود هبولاها دون صورها .
وهبولاها صدرت بفعل اخلق قبل جميع الايام . فاذا كذلك صورها ايضاً .
فاذا لم تُصنع في اليوم الرابع

٢ وايضاً ان الثيرت بمنزلة اوعية للنور . والنور صنع في اليوم الاول . فاذا
الثيرت وجب ان تُصنع في اليوم الاول لا في اليوم الرابع
٣ وايضاً كما ان النبات مركوز في الارض كذلك الثيرت مركوزة في الجلد
كقول الكتاب « جعلها في الجلد » وصدور النبات ذكر مع تصوير الارض
المتعلق بها . فاذا كذلك وجب ان يجعل صدور الثيرت في اليوم الثاني مع
صدور الجلد

٤ وايضاً ان الشمس والقمر وسائر الثيرت هي علل النبات . والترتيب الطبيعي
يقضي تقدم العللة على المعلول . فاذا لم يجب ان تُصنع الثيرت في اليوم الرابع
بل في اليوم الثالث او قبله

٥ وايضاً هنالك نجوم كثيرة اعظم من القمر على ما قرره تفلكيون فلم يكن واجباً
جعل الشمس والقمر فقط نورين عظيمين

لكن يكفي في معارضة ذلك نص الكتاب

والجواب ان يقال ان الكتاب المقدس في تلخيصه الانمال الالهية فان سبغ
تلك ١:٢ « فَاُكِلَت السموات والارض وكل زينة » وقد تضمن قوله هذا

ثلاثة افعال فعل الخلق الذي يذكر ان السماء والارض صدرتا به لكن عاريتين
عن الصورة وفعل التمييز الذي به اُكملت السماء والارض اما بالصور
الجوهرية المفاضة على المحوى العارية عن الصورة مطلقاً على مذهب اوغسطينوس
او بالنظر الى البهاء والترتيب اللائق على مذهب غيره من الابهاء القديسين
ويضاف الى هذين الفعلين فعل الزينة وهي غير الكمال لان كمال السماء
والارض يرجع في ما يظهر الى ما هو داخلي لها وزينتهما ترجع الى ما هو خارج
عنهما كما ان الانسان يتكامل باجزائه وهيته ويردان بالثياب ونحوها . وتمايز
بعض الاشياء يظهر خصوصاً بالحركة المكانية التي تتباين بها ولهذا كان اصدار
ذوات الحركة في السماء والارض من قيل فعل الزينة . وقد تقدم في البحث الآنف
فانه ورد في الكلام على الخلق ذكر ثلاثة السماء والماء والارض وهذه
الثلاثة قد لبست صورها بفعل التمييز في ايام ثلاثة ففي اليوم الاول تميزت
السماء وفي اليوم الثاني تميزت المياه وفي اليوم الثالث حصل التمييز في الارض
بين البحر واليابس . وقد جرى مثل ذلك في فعل الزينة ففي اليوم الاول الذي
هو اليوم الرابع صدرت النيرات التي تتحرك في السماء لزينتها وفي اليوم الثاني
الذي هو اليوم الخامس صدرت الطيور والاسماك لزينة العنصر الاوسط لانها
تتحرك في الهواء والماء المعتبرين كواحد وفي اليوم الثالث الذي هو اليوم السادس
صدر الحيوان الذي يتحرك في الارض لزينتها . لكن يجب ان يعلم انه لا خلاف
في صدور النيرات بين اوغسطينوس وسائر الابهاء القديسين فقد قال في شرح
تلك هذه ان النيرات كُرنت بالفعل لا بقوة فقط اذ ليس في الجلد قوة
مصدرية للنيرات كما ان في الارض قوة مصدرية للنبات ولهذا لم يقل الكتاب
« يُصدر الجلد النيرات » كما قال « تثبت الارض عشباً خضيراً »
اذا اجيب على الاول بانه ليس في ذلك إشكال على قول اوغسطينوس لانه

لم يجعل في هذه الافعال تدريجاً زمانياً فلاحمل للقول بان هيولى التيريات كانت لاسبّة صورةً أخرى واما على قول من يجعل الاجرام العلوية من طبيعة العناصر الاربعة فلا اشكال ايضاً لجواز ان يقال انها تكوّنت من مادة سابقة كالحيوان والنبات . واما على قول من يجعل الاجرام العلوية من طبيعة مفارقة للعناصر وغير فاسدة بالطبع فيقال ان جوهر التيريات خلّق منذ البدء لكنه كن في اول الامر عارياً عن الصورة وفي اليوم الرابع تصوّر لا بالصورة الجوهرية بل باثباته قوة محدودة وانما تذكر في البدء بل في انيوم زرايع فقط ابعاداً للشعب عن الوثنية كما قال الذهبي القم في خطه ٤ على تكفانه اوضح بعدم وجود التيريات منذ البدء عدم كونها آلهة

وعلى الثاني بانه ليس يلزم من ذلك إشكال على قول اوغسطينوس لان النور المذكور في اليوم الاول هو النور الروحاني والمذكور في اليوم الرابع هو النور الجسماني فان كان المراد بالنور الذي صنّع في اليوم الاول النور الجسماني تعيّن القول بانّ النور صدر في اليوم الاول بحسب طبيعة النور العامة وفي اليوم الرابع ألقي في التيريات قوة مخصوصة على آثار مخصوصة على حسب ما نشاهده من ان لشعاع الشمس آثاراً منيرة لا آثار لشعاع القمر وقس على ذلك سائر التيريات وبناء على ما ذكر من تخصيص القوة قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ٣ « ان نور الشمس الذي كان في الأول عارياً عن الصورة تصوّر في اليوم الرابع »

وعلى الثالث بان التيريات ليست عند بطليموس ثابتة في الافلاك بل ها حركه خاصة غير حركة الافلاك وبناء على هذا قال الذهبي القم في خط ٦ على تك لم يقل انه جعلها في الجلد لانها ثابتة فيه بل لانه أمر ان تكون هناك كما جعل الانسان في الفردوس ليكون هناك . واما عند ارسطو فالكواكب ثابتة في الافلاك

ولا تحزنه إلا بحركة الافلاك غير ان الذي يدركه الحس في الخارج انما هو حركة
النيرات لاحركة الافلاك وموسى مراعاة لحال الشعب الجاهل ساق كلامه على
حسب ما يشاهد بالحس كما تقدم في مب ٦٧ ف ٤ . واما اذا كان الجلد الذي
صُنِعَ في اليوم الثاني مغزراً بحسب انقصة الطبيعة للجلد الذي وُضِعَتْ فيه
الكواكب وان كان ذلك لا يميزه الحس الذي عليه بنى موسى كلامه كما مرَّ في
مب ٦٧ ف ٤ فيسقط الاعتراض اذ يكون المراد على ذلك بالجلد الذي صُنِعَ في
اليوم الثاني الجهة السفلى من الجلد . وبالجلد الذي وُضِعَتْ فيه الكواكب في
اليوم الرابع الجهة العليا فيكون من قبيل اطلاق الكل على الجزء اعتباراً لما يبدو للحس
وعلى الرابع بانه انما يقدم صدور النبات على النيرات سداً لسيل الوثبة كما قال
باسيليوس في خطه في ستة ايام الخلق لان الذين يعتقدون ان النيرات آلهة
يحملونها مبدأ اولاً للنبات وان كانت تساعد بحر كاتها على صدوره كما يساعد عليه
الحراث على ما قال الذهبي الفم في خط ٦ على ذلك

وعلى الخامس بانه يقال للشمس والقمر النيران العظيمان باعتبار التأثير والقوة
لا باعتبار الحجم كما قال الذهبي الفم لانه وان كان ثم كواكب أخرى اعظم حجماً
من القمر الا ان تأثير القمر يُشعر به أكثر في هذه السفليات . وهو يظهر ايضاً
للحس اعظم جرماً

الفصل الثاني

هو ما يُعَلَّل به صدور النيرات مناسب

يُخَطَّي الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما يُعَلَّل به صدور النيرات غير مناسب
ففي ار ١٠١ : ٢ « لا تفرغوا من آيات السماء التي تفرع منها الامم » فذالم تُصَنِّع
النيرات لتكون لا يات

٢ وايضاً ان الآية قسيمة للآلة . والنيرات آلة لما يحدث هنا . فليست آيات

٣ وايضاً ان تفصيل الاوقات والايام ابتداءً منذ اليوم الاول . فاذاً لم تُصنع
النيرات للاوقات والايام والسنين اي لتفصيلها
٤ وايضاً ليس يفعل شيء لاجل ما هو اخر منه لان الغاية افضل من الغنى .
والنيرات افضل من الارض . فاذاً لم تُصنع لتتير الارض
٥ وايضاً ان القمر لا يولي حكم الليل متى كان هلالاً . ويحتمل ان يكون صنع
هلالاً فان الناس يبدأون في حسابهم من الهلال . فاذاً لم يصنع القمر لحكم الليل
لكن يكفي في معارضة ذلك نص الكتاب
والجواب ان يقال ان خليفة جسمانية يجوز ان تكون صنعت اما لاجل فعلها او
لاجل خليفة اخرى او لاجل الكون بامره او لاجل مجد الله كما مر في سب ٦٥
ف ٢ غير ان موسى اذ كان غرضه ان يثني الشعب عن الوثنية لم يطل وجود
النيرات الا بائدة البشرون ثم قيل في تث ٤ : ١٩ « كيلا ترفع عينك الى
السما فتعظم الشمس والقمر وجميع كواكب السما فتفتخر فتسجد لما خلقه الرب
الاله لخدمة جميع الشعوب وتعبده » وقد فسر موسى هذه الخدمة في بدء سفر
التكوين بثلاثة امور فان النيرات تحصل بها الفائدة للناس اولاً من جهة البصر
الذي هو مرشدهم في افعالهم ومفيد جداً في معرفة الاشياء والى هذا اشار بقوله
« لتضي في الجلد وتير الارض » وثانياً من جهة تعاقب الازمنة الذي به يرتفع
الملل وتحفظ الصحة وينبت ما هو ضروري للقوت ولو كان دائماً صيفاً او شتاءً
لما كن ذلك والى هذا اشار بقوله « لتكون لاوقات وايام وسنين » وثالثاً من جهة
مواقفة المصالح والاعمال من حيث يستدل بالنيرات على زمان المطر او الصحو
المواقفين لمصالح مختلفة والى هذا اشار بقوله « لتكون لايات »
اذاً اجيب على الاول بان النيرات آيات للتغيرات الجسمانية لا لما يتعلق
بالاخبار

وعلى الثاني باننا قد ننتدي بالعلة المحسوسة الى معرفة العلول الخفي كما قد يكون العكس ايضاً فلا مانع من ان تكون العلة المحسوسة آية لكونه انما اختصها بالآيات دون العلل سداً لمجال الوثنية

وعلى الثالث بانه في اليوم الاول فصل الزمان الى نهار وليل تفصيلاً عاماً بحسب الحركة اليومية العامة للسماء كلها والتي يجوز ان تكون ابتدأت في اليوم الاول واما تفصيل الايام والافاق الخاص الذي بحسبه يكون يوم آخر من يوم وزمان من زمان وسنة من سنة فلما يحدث بحسب حركات الكواكب الخاصة التي يجوز ان تكون ابتدأت في اليوم الرابع

وعلى الرابع بان المقصود في استارة الارض فائدة الانسان الذي هو باعتبار النفس افضل من الثيرات الجسانية على انه ليس يتمتع صدور خليفة اشرف لاجل خليفة اخس باعتبار اتجاهها الى كمال الكون لا باعتبارها في نفسها وعلى الخامس بان القمر متى كان بدرًا كاملاً يطلع مساءً ويغرب صباحاً فيكون على هذا متولياً حكم الليل ويحتمل جداً ان يكون القمر صنّيع بدرًا كاملاً كما صيغت الاعشاب كاملة تبرز برزاً وكذا الحيوانات والانسان لانه وان كان ينتقل من الناقص الى الكامل بالتدرج الطبيعي الا ان الكامل مقدم بالاطلاق على الناقص على ان هذا ليس مذهب اوغسطينوس فقد قال انه ليس يتمتع ان يكون الله صنع اموراً ناقصة ثم كملها بعد ذلك

الفصل الثالث

في ان ثيرات السماء هل هي متنفسة

يُتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان ثيرات السماء متنفسة لان الجسم الاعلى يجب ان يزدان بحلى اشرف . وما يرجع الى زينة الاجسام السفلى متنفس وهو الاسماك والطيور وحيوانات البر . فاذاً كذلك الثيرات الراجعة الى زينة السماء

متنفسه

٢ وايضاً ان صورة الجسم الاشرف اشرف . والشمس والقمر وسائر النيرات اشرف من اجسام النبات والحيوان . فصورتها اذن اشرف . على ان اشرف صورة هي النفس التي هي مبدأ الحياة لان كل جوهر حي فهو بفضل في رتبة الطبيعة من الجوهر الغير الحي كما قلنا اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٢٩ . فاذا نيرات السماء متنفسة

٣ وايضاً ان العلة اشرف من المعلول . والشمس والقمر وسائر النيرات هي علة الحياة كما يتضح على الخصوص من الحيوانات المتكونة عن التفتن التي تحصل لما الحياة بقوة الشمس والكواكب . فاذا الاجرام السماوية أولى ان تكون حية ومتنفسة

٤ وايضاً ان حركات السماء والاجرام السماوية طبيعية كما يتضح من كتاب السماء والعالم ١ م ٧ و ٨ . والحركة الطبيعية تصدر عن مبدأ باطن . فاذا لما كان مبدأ حركة الاجرام السماوية جوهرًا مدركًا يتحرك تحريك العائش من المشوق كما في الالهيات ١٢ م ٣٦ يظهر ان المبدأ الباطن للاجرام السماوية مبدأ مدرك فهي اذن متنفسة

٥ وايضاً ان أول متحرك هي السماء . والاول في جنس التحركات محرك لنفسه كما هو مقرر في الطبيعيات ٨ م ٣٤ لان ما بالذات متقدم على ما بالغير . وليس ما يتحرك نفسه الا المتنفسات كما هو موضح هناك . فاذا الاجرام السماوية متنفسة لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٦ « لا يتوهم ان احد ان السماوات او النيرات متنفسة فانها عارية عن انفس والحمس »

والجواب ان يقال ان الفلاسفة اختلفوا في هذه المسئلة فقد روى اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٨ ب ٤١ ان اهل اثينا اثموا انكساغورس في قوله بان الشمس

حجرٍ مأتهبٍ لأنكاره بذلك كونها الهأ أو شيئاً متنفساً وذهب الافلاطونيون الى ان الاجرام السماوية متنفسة، واختلف فيها أيضاً أئمة الايمان فوضع اورييجانوس ان الاجرام السماوية متنفسة ويظهر ان ابرونيوس صار الى ذلك في تفسيره قول الجامعة ٦: ١ « يذهب الروح مطوّقاً بمسيرة في جميع الانحاء » وذهب باسيليوس والدمشقي الى ان الاجرام السماوية ليست متنفسة، واما اوغسطينوس فلم يحزم بشيء من ذلك ولم يمل الى قول كما يتضح من شرح تك ١٨ ب ١ وقد قال ايضاً « اذا كانت الاجرام السماوية متنفسة فنفسها من قبيل النفوس الملكية — وتوضيحاً للحق على نحو ما بين هذه المذاهب المختلفة يجب ان يعلم ان اتصال النفس بالجسد ليس لاجل الجسد بل لاجل النفس اذ ليس الصورة لاجل المادة بل بالعكس، وانما تُعرف طبيعة النفس وقوتها من فعلها الذي هو على نحو ما غايتها ومن افعال النفس ما يكون جسداً ضرورياً له وهو ما يُزاول بالجسد كما يتضح في افعال النفس الحساسة والغاذية فاذا لا بد ان تكون هذه النفوس متصلة بالاجساد لاجل افعالها، ومنها ما ليس يزاول بالجسد ولكن يساعد بالجسد عليه شيئاً ما، كما يحصل للنفس الانسانية بواسطة الجسد الحيات التي تحتاج اليها في التعقل فاذا لا بد ان تكون هذه النفس ايضاً متصلة بالجسد لاجل فعلها وان عرض مفارقتها له، وواضح ان نفس الجرم السماوي لا يجوز ان يكون لها افعال النفس الغاذية التي هي التغذية والإغناء والتوليد لان هذه الافعال لا تليق بالجسم الغير الفاسد والطبع وكذا ليس يليق بالجرم السماوي افعال النفس الحساسة لا ابتداء جميع الخلق على اللس الذي هو مدرك للكيفيات العنصرية وجميع آلات القوى الحسية تقتضي مناسبة معينة بحسب نوع ما من امتزاج العناصر التي تجعل الاجرام السماوية منزهة عن طبيعتها، ففي اذا ان النفس السماوية لا يمكن ان يليق بها شيء من افعال النفس سوى التعقل والتحرك لان الشوق

تابع للحس والعقل ومستند إلى كليهما على ان فعل العقل لعدم مزاولته بالجسدا
يحتاج الى الجسد الا من حيث تأدبى اليه الخيالات بالحس وقد تقدم ان افعال
النفس الحساسة لا تليق بالاجرام السماوية . فاذا ليست النفس متصلة بالجرم
السماوي لاجل الفعل العقلي فبقي ان يكون اتصالها به لاجل التحريك فقط .
وليس يقتضى التحريك ان اتصل به اتصال الصورة بل بماسة القوة كاتصال
المحرك بالمتحرك . ومن ثم بعد ان اوضح ارسطو في الطبيعيات م ٨ ٤٢ و ٤٣ ان
المحرك الاول المحرك لنفسه مركب من جزئين احدهما محرك والاخر متحرك قرّر
كيفية الاتصال بين هذين الجزئين فقال انه يحصل بماسة كل منهما للآخر
اذا كان كلاهما جسماً او بماسة احدهما فقط للآخر دون العكس اذا كان
احدهما جسماً والاخر غير جسم . ثم ان اتصال النفس بالاجساد لم يكن عند
الافلاطونيين الا بماسة القوة كاتصال المحرك بالمتحرك وعلى هذا فما قاله افلاطون
من ان الاجرام السماوية متنفسة ليس المراد به سوى ان جواهر روحانية متصلة
بالاجرام السماوية اتصال المحركات بالمتحرك . اما كون الاجرام السماوية
تتحرك من جوهر مدرك وليس من الطبيعة فقط كالا اجسام الثقيلة والخفيفة
فظاهر من ان الطبيعة لا تحرك الا الى واحد ومتى حصل سكنت وهذا غير
مشاهد في حركة الاجرام السماوية فبقي اذن انها تتحرك من جوهر مدرك وقد
قال اوغسطينوس ايضاً في كتاب الثالث ٣٣ ب ان جميع الاجسام مدبرة من
الله بروح الحياة . ومن ذلك يتضح ان الاجرام السماوية ليست متنفسة كتنفس
النبات والحوان بل على سبيل الاشتراك وهذا فالحلاف بين مثبتى نفسها ونفاتها
يسير او لا خلاف بينهم في الحقيقة بل في اللفظ فقط
اذا اجيب على الاول بان بعض الاشياء ترجع الى الزينة من جهة حركتها
وهذا الاعتبار تنفق نيرات السماء مع سائر ما يرجع الى الزينة لتحركها من جوهر حي

وعلى الثاني بأنه ليس يتمتع ان يكون شي * اشرف مطلقاً وغير اشرف من وجه
وعلى هذا فصورة الجرم السماوي وان لم تكن اشرف من نفس الحيوان مطلقاً لكنها
اشرف منها باعتبار حقيقة الصورة لانها تكمل مادتها من كل وجه بحيث لا تبقى
بالقوة الى صورة اخرى وهذا لا تفعله النفس . واذا اعتبرت الحركة ايضاً
فالاجرام السماوية تتحرك من محركات اشرف
وعلى الثالث بان الجرم السماوي لكونه محركاً متحركاً يتضمن حقيقة الآلة التي
تعمل بقوة التفاعل الاصيل ولهذا يجوز ان يكون علّة للحياة بقوة محركه الذي هو
جوهر حي !

وعلى الرابع بان حركة الجرم السماوي طبيعية لا باعتبار المبدئ الفاعل بل
باعتبار المبدئ المتفاعل اي لان له في طبيعته اهلية لان يتحرك من العقل بهذه الحركة
وعلى الخامس بأنه يقال ان السماء تتحرك ذاتها من حيث هي مركبة من المحرك
والتحرك لا تتركبها من الصورة والمادة بل بحسب ماسة القوة كما مر في جرم الفصل
وبهذا الاعتبار يجوز ان يقال ايضاً ان محركها باطن بحيث يجوز على ذلك ايضاً
ان يقال لحركتها طبيعية من جهة المبدئ الفاعل كما يقال ان الحركة الارادية
طبيعية للحيوان من حيث هو حيوان كما في الطبيعيات ٢٨٨٨



انبحث الحادي والسبعون

في فعل اليوم الخامس

ثم يجب النظر في فعل اليوم الخامس قال: يظهر ان ما يذكر من صفة هذا الفعل
غير مناسب اذ انما تصدر المياه ما تكفي قوتها لإصداره . وقوة الماء ليست كافية

لاصدار جميع الاسماك والطيور فاننا نشاهد كثيراً منها يتولد من الزرع . فإذا
قوله « تُصدر المياه زحافاً ذا نفس حية وطيوراً يطير فوق الأرض » غير مناسب
٢ وايضاً ان الاسماك والطيور ليست صادرة عن الماء فقط بل يظهر ان
الأرض غالبية في تركيبها على الماء لان اجسامها تتحرك طبعاً الى الأرض ولهذا
تسكن ايضاً الى الأرض . فإذا ليس ما يقال من ان الاسماك والطيور صادرة
عن المياه مناسباً

٣ وايضاً كما ان الاسماك تتحرك في المياه كذلك الطيور في الهواء . فإذا
كانت الاسماك تصدر عن المياه لم يجب ان تصدر الطيور عنها ايضاً بل عن الهواء
٤ وايضاً ليست جميع الاسماك تزحف في المياه فان بعضها ارجلاً تسلك بها
على الأرض كالحجول البحرية . فإذا التعبير عن صدور الاسماك بقوله « تُصدر
المياه زحافاً ذا نفس حية » قاصر

٥ وايضاً ان حيوانات البرمي اكل من الطيور والاسماك كما يتضح من ان
اعضاءها اظهر وتولدها اكل لانها تولد حيوانات والاسماك والطيور تولد ايضاً .
والاكل متقدم في رتبة الطبيعة . فإذا لم يجب ان تُصنع الاسماك والطيور في اليوم
الخامس قبل حيوانات البرمي

لكن يكفي في معارضة ذلك نص الكتاب

والجواب ان يقال ان ترتيب فعل الزينة بازاء ترتيب فعل التمييز كما مر في
المبحث الآنف ف ١ فكما ان اليوم الاوسط بين ايام التمييز الثلاثة وهو اليوم
الثاني جعل لتمييز الجسم الاوسط الذي هو الماء كذلك اليوم الاوسط بين ايام فعل
الزينة وهو اليوم الخامس جعل لزينة الجسم الاوسط باصدار الطيور والاسماك .
ولهذا كما ان موسى ذكر في اليوم الرابع النيرات والنور دلالة على ان اليوم الرابع
بازاء اليوم الاول الذي كانت ذكر فيه خلق النور كذلك أتى في هذا اليوم

الخامس على ذكر المياه وجلد السماء دلالة على ان اليوم الخامس بازاء اليوم الثاني. لكن يجب ان يعلم انه كما ان بين اوغسطينوس وغيره خلافاً في صدور النبات كذلك بينهم خلاف في صدور الاسماك والطيور فذهب غيره ان الاسماك والطيور اُصدرت في اليوم الخامس بالفعل ومذهبه ان طبيعة المياه اُصدرت في اليوم الخامس الاسماك والطيور بالقوة

اذا اوجب على الاول بان ابن سينا وضع ان جميع الحيوانات يمكن تولدها طبعاً من امتزاج العناصر على نحو ما دون زرع لكن يظهر ان هذا محال لان الطبيعة تُصدر مغايلها بوسائط معينة فما يتولد طبعاً عن زرع يمتنع تولده طبعاً دون زرع ولهذا يجب ان يقال ان المبدأ الفاعل في التولد الطبيعي للحيوانات المتولدة من الزرع هو القوة المصورة الكائنة في الزرع التي يقوم مقامها في الحيوانات المتولدة من التعفن قوة الجرم السماوي والمبدأ المادي في كلا توليدي الحيوانات هو عنصر ما او ذو عنصر ما. والمبدأ الفاعل للاشياء في نشأتها الأولى كان كلمة الله التي كوّنت الحيوانات من مادة العنصر اما بالفعل عند غير اوغسطينوس او بالقوة عنده ليس لان الله او الارض عند انفسهما قوة على اصدار جميع الحيوانات كما زعم ابن سينا بل لان امكان تكوّن الحيوانات من المادة العنصرية بقوة الزرع او الكواكب انما هو من القوة الفاعلة أولاً على العناصر

وعلى الثاني بانه يجوز اعتبار اجسام الطيور والاسماك على ضربين اولاً في انفسها وهذا الاعتبار لا بد ان يكون العنصر الارضي غالباً فيها لان اعتدال المزاج في جسم الحيوان يقتضي فيه بالضرورة زيادة كمية العنصر الاقل فعلاً وهو الارض وثانياً من حيث ان من شأنها ان تتحرك بهذه الحركات ومن هذه الحيثية يكون لها نسباً الى الاجسام التي تتحرك هي فيها وهذا الاعتبار يُذكر تولدها هنا وعلى الثالث بان الهواء لكونه غير مدرك بالحس لم يُذكر على حدة بل مع غيره

وبعضه دُكر مع الماء بالنظر الى القسم الاسفل الذي يتكاثف بانخزة الماء وبعضه دُكر مع السماء بالنظر الى القسم الأعلى . والطيور انما تتحرك في القسم الاسفل من الهواء ومن ثم يقال انها تطير تحت جلد السماء ولو كان المراد بالجلد الهواء الذي هو مقر السحاب ولهذا أُسند صدور الطيور الى الماء

وعلى الرابع بان الطبيعة تقطع من طرف الى آخر بوساطة ومن ثم كان بين الحيوانات السائية والمائية حيوانات متوسطة مشاركة لكليهما وتعد مع ما هي أكثر مشاركة له باعتبار ما تشاركه فيه لا باعتبار ما تشارك فيه الطرف الآخر . ومع هذا فلكي تكون جميع هذه الاشياء المنفردة بشيء خاص مندرجة تحت الاسماء عَقِبَ قوله «تصدر المياه زحافاً ذا نفس حية» بقوله خلق الله الحيتان العظام الآبة وعلى الخامس بان صدور هذه الحيوانات مرتب بحسب ترتيب الاجسام المزدانة بها لا بحسب رتبها الخاصة ومع ذلك فان التوليد ينتقل فيه من الاقل كلاً الى الاكل



المبحث الثاني والسبعون

في فعل اليوم السادس

ثم يبحث في فعل اليوم السادس فيقال: يظهر ان ما يُذكر من صفة هذا الفعل غير لائق لانه كما ان الطيور والاسماك ذات نفس حية كذلك حيوانات البر ايضاً . وحيوانات البر ليست نفساً حية . فقوله «تصدر الارض نفساً حية» غير مناسب بل كان يجب ان يقال «تصدر الارض ذوات اربع ذات نفس حية» ٢ وايضاً لا يجوز جعل الجنس قسماً للنوع . والبهائم والوحوش مندرجة تحت

ذوات الأربع . فلا يليق عدُّ ذوات الأربع معها

٣ وايضاً كما ان سائر الحيوانات هي في جنس مخصوص ونوع مخصوص كذلك الانسان ايضاً . وليس في تكوين الانسان ذكرٌ لجنسه او نوعه . فلم يكن واجباً في صدور الحيوانات الآخر ذكرُ الجنس او النوع بقوله في جنسه او نوعه

٤ وايضاً ان حيوانات البرِّ اشبه بالانسان الذي يذكر ان الله باركه من الطيور والاسماك ولانه ذُكر ان الله بارك الطيور والاسماك كان يجب بالأولى ان يُذكر ذلك في الحيوانات الآخر

٥ وايضاً ان بعض الحيوانات تتكوّن من التعفن الذي هو ضربٌ من الفساد . والفساد غير لائق بتكوين الاشياء الأوّل . فاذا لم يكن واجباً صدور هذه الحيوانات في تكوين الاشياء الأوّل

٦ وايضاً ان بعض الحيوانات هامة ومؤذية للانسان . ولم يكن واجباً ان يكون شيء مؤذياً للانسان قبل الخطيئة . فاذاً اما لم يكن واجباً اصلاً ان يصنع الله صانع الخيرات هذه الحيوانات او لم يكن واجباً ان يصنعها قبل الخطيئة لكن يكفي في معارضة ذلك نصُّ الكتاب

والجواب ان يقال كما ان اليوم الخامس يزدان فيه الجسم الاوسط وهو بازاء اليوم الثاني كذلك اليوم السادس يزدان فيه الجسم الاخير اي الارض بصدور حيوانات البرِّ وهو مجازي لليوم الثالث ومن ثم ورد ذكر الارض في كلا هذين اليومين . وهنا ايضاً صدور حيوانات البرِّ هو بالقوة عند اوغسطينوس وبالفعل عند القديسين الآخرين

اذاً اجيب على الاول بان ما في الأحياء المختلفة من اختلاف درجة الحياة يمكن تحصيله من كيفية تعبير الكتاب المقدس كما قال باسيليوس في خط ٨ في ستة ايام الخلق فان للثبات حيوة ناقصة جداً وخفية ولذلك لم يرد في صدوره

ذكر الحيوة بل انما ذكر التولد فقط اذا ما يوجد فيه فعل الحيوة بحسب التولد فقط لان القوة الغازية والنامية خادمتان للولادة كما سيأتي في مب ٨٨ ف ٢ .
والحيوانات البرية هي في الجملة آكل من الطيور والاسماك ليس لحوا الاسماك من الذاكرة كما قال باسيليوس في الموضع المتقدم ذكره وابطله اوغسطينوس في شرح تك ٣ ب ٨ بل لظهور الاعضاء وبكال التولد والا فان بعض الحيوانات الناقصة ايضاً اعظم حكمة من سواها كالحمل والنمل ولهذا لم يسم الكتاب للمقدس الاسماك نفساً حية بل زحافاً ذا نفس حية بخلاف الحيوانات البرية فانه سماها نفساً حية لكمال الحيوة فيها لا اعتباره الاسماك انها اجسام مشتركة بين النفس والحيوانات البرية لكمال الحيوة فيها بمنزلة انفس متصرفه في الاجسام على ان الدرجة الكلي من الحيوة انما هي في الانسان ولهذا لم يقل الكتاب ان حيوة الانسان صدرت عن الارض او الماء كالحوانات الأخرى بل عن الله

وعلى الثاني بان المراد بالبهائم او الأنعام الحيوانات الداجنة التي تخدم الانسان على اي نحو كان وبالوحوش السباع اي الحيوانات الضارية كالذئب والاسد وبزحافات الحيوانات التي اما ليس لها ارجل تستقل بها عن الارض كالحيات او لها ارجل قصار تستقل بها قليلاً كالضب والنمل الا انه لما كان يوجد بعض حيوانات لا تدخل تحت شيء مما ذكر كالظبي والأزوية زاد على ذلك ذوات الاربع لتتناولها ايضاً او يقال انه ذكر اولاً ذوات الاربع كجنس ثم ذكر الباقي كنوع لها فان من الزحافات ما هو ذواربع كالضب والنمل

وعلى الثالث بانه انما ذكر الجنس والنوع في الحيوانات الاخر والنبات دلالة على تولد المثل من المثل ولم يكن ذكر ذلك في الانسان ضرورياً لان ما قدم في الحيوانات الأخرى يمكن صدقه على الانسان ايضاً — او لان الحيوانات والنباتات تصدر بحسب جنسها ونوعها لكونها بعيدة جداً عن الشبه الالهي واما الانسان

فيقال انه مقطوع على صورة الله ومثاله
وعلى الرابع بان بركة الله تؤتي القوة على التكاثر بالتولد ولهذا فمأذُ صكر في الطيور
والاسماك المذكورة اولاً لم يكن حاجة الى تكراره في الحيوانات البرية بل هو
مقدر فيها واما الانسان فلما تكرر فيه ذكر البركة لاستدعاء التكاثر فيه على وجه
خاص لاجل ثمة عدد المتقين ودفعاً لشبهة الخطيئة في فعل توليد البنين . واما
النبات فليس فيه عاطفة الى تكثير النسل وهو يولد دون شعور فمن ثم لم يكن
جديراً بكلمات البركة

وعلى الخامس بانه لما كان كون واحد فساداً لاخر لم يكن تكون الاشرف من
فساد الأخس منافياً لتكوين الاشياء الاول لجاز ان تكون حيثئذ الحيوانات
التي تتكون من فساد الجداد او النبات ولم يميز صدور الحيوانات التي تتكون من
فساد الحيوان الا بالقوة فقط

وعلى السادس بان اوغسطينوس قال في شرح تلك ردأ على المانوية كـ ١٦
« اذا دخل غير خبير بمعمل صانع رأى هناك ادوات كثيرة يجهل اسبابها واذا
كان متوغلاً في الجهل ظنّها لا فائدة فيها فان سقط عن غفلة منه في الموقد او
جرح باللة حادثة حسب اموراً كثيرة هناك مؤذية ولكن الصانع لعله استعمالها
بضحك من جهله . كذلك يوجد في هذا العالم بعض يشتكون اموراً كثيرة لا
يرون اسبابها فان اموراً كثيرة وان لم يكن لنا بها حاجة في منزلنا الا ان فيها
فائدة لكمال الكون » والانسان لو لم يخطأ لكان محسناً استعمال ما في العالم فلم
تكن الحيوانات الهامة مؤذية له



البحث الثالث والسبعون

في ما يتعلق باليوم السابع — وفيه ثلاثة فصول
تم ينبغي النظر في ما يتعلق باليوم السابع والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ في
تكميل الاعمال — ٢ في استراحة الله — ٣ في تبريك هذا اليوم وتقديسه
الفصل الأول

في ان تكميل الاعمال الالهية هل يجب تخصيصه باليوم السابع
يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان تكميل الاعمال الالهية ليس يجب تخصيصه
باليوم السابع لان كل ما يُفعل في هذا الدهر يرجع الى الاعمال الالهية. وكال
دهر سيكون في نهاية العالم كما في متى ١٣ وايضاً فزمان تجسد المسيح هو زمان
ثمة ما ومن ثم قيل في غلا ٤ « ملأ الزمان » وقال المسيح عند موته « كمل » كما
في يو ١٩ : ٣٠. فاذاً ليس تكميل الاعمال الالهية لائقاً باليوم السابع
٢ وايضاً كل من يكمل عمله فانه يفعل شيئاً وليس يذكر ان الله فعل شيئاً في
اليوم السابع بل انه استراح من كل عمل. فاذاً ليس تكميل الاعمال لائقاً
باليوم السابع

٣ وايضاً ليس يقال تام لما يزد عليه امور كثيرة الا اذا لم يكن الى تلك الامور
المزيدة حاجة لانه يقال كامل لما ليس يخلو عن شيء مما من شأنه ان يكون له.
وبعد اليوم السابع حدثت اشياء كثيرة وحدثت صدور اشخاص كثيرة بل كثيراً
ما يُشاهد ايضاً حدوث انواع جديدة وخصوصاً في الحيوانات المتولدة عن التمعن
وفي كل يوم يخلق الله نفوساً جديدة. وايضاً فقد كان فعل التجسد جديداً واليه
أشير بقوله في ا ر ٣١ : ٢١ « سيصنع الرب امرأ جديداً على الارض » والانفال
العجيبة ايضاً جديدة كقوله في سي ٣٦ : ٦ « جدد الآيات وبذل العجايب » وايضاً

نستبعد كل شيء في تمجيد القديسين كقوله في رؤ ٥: ٢١ « وقال الجالس على العرش ها اتي اجعل كل شيء جديداً ». فاذاً ليس يجب تخصيص إكمال الاعمال الالهية باليوم السابع

لكن يمارض ذلك قوله في تك ٢: ٢ « أكمل الله في اليوم السابع عمله الذي عمل » والجواب ان يقال ان لكل شيء كمالين كمالاً أول وكمالاً ثانياً فالكمال الاول ما به يكون الشيء كاملاً في جوهره وهذا الكمال هو صورة الكل الحاصلة عن تمام الاجزاء والكمال الثاني هو الغاية وهي اما القمل كما ان غاية ذي القيثارة المضرب على القيثارة او شيء لا يتوصل اليه بالقمل كما ان غاية البناء هي البيت الذي يصنعه بالبناء والكمال الاول هو علة الكمال الثاني لان الصورة هي مبدأ القمل والكمال الاقصى الذي هو غاية الكون باسره هو سعادة القديسين الكاملة التي ستكون في نهاية الدهر الاخيرة على ان الكمال الاول القائم بتمام الكون حصل في تكوين الكائنات الأول وهذا ما يخص باليوم السابع

اذا اوجب على الاول بان الكمال الأول علة للثاني كما تقدم قريباً ولا بد لادراك السعادة من امرين الطبيعة والنعمة فاذا سيكون كمال السعادة في نهاية العالم كما تقدم وكال الدهر قد تقدم في علته اما من جهة الطبيعة في تكوين الكائنات الأول واما من جهة النعمة في تجسد المسيح لان « النعمة والحق حصلا يسوع المسيح » كما في يو ١٧: ١ فعلى هذا قد حصل في اليوم السابع كمال الطبيعة وفي تجسد المسيح كمال النعمة وسيحصل في انتهاء العالم كمال للبد

وعلى الثاني بان الله قد فعل في اليوم السابع شيئاً ما لا بابداعه خليفة جديدة بل بتدبيره الخليفة وتحريكه اياها الى فعلها مما يرجع على نحو ما الى نوع ما من ابتداء الكمال الثاني ولهذا خص كمال الاعمال باليوم السابع على ما في ترجمتنا واما على ما في ترجمة أخرى فيخص باليوم السادس وكلما التخصيصين جائز لان

الكمال الذي باعتبار تمام اجزاء الكون يليق باليوم السادس والكمال القسيمة باعتبار فعل الاجزاء يليق باليوم السابع - او يقال ما دام شيء في الحركة المتصلة قادراً ان يتحرك ايضاً فليس يقال للحركة كاملة قبل السكون اذ بالسكون يستدل على اكتمال الحركة . وقد كان في قدرة الله ان يصنع مخلوقات كثيرة من دون التي صنعها في الايام الستة . فاذا لكونه كف عن ابداع مخلوقات جديدة في اليوم السابع يقال انه اتم عمله

وعلى الثالث بان الله لم يصنع بعد ذلك شيئاً جديداً الا وقد سبق له وجود ما في اعمال الايام الستة . فمن الاشياء ما سبق وجوده في مادته كما كون الله للمرأة من ضلع آدم ومنها ما سبق وجوده لا في مادته فقط بل في علته ايضاً كما سبق وجود الاشخاص المتولدة الآن في الاشخاص الاولى لانواعها وايضاً فاذا ظهر شيء من الانواع الجديدة فقد سبق وجوده في بعض القوى الفاعلة كما تصدر ايضاً الحيوانات المتولدة بالتعفن عن قوى الكواكب والعناصر التي القيت فيها من البدء وان كان الصادر من هذه الحيوانات انواعاً جديدة وقد يصدر ايضاً بعض الحيوانات الجديدة النوع عن اختلاط حيوانات مختلفة بالنوع كما يقول البطل من الحمار والفرس وهذه ايضاً قد سبق وجودها في علتها في اعمال الايام الستة . ومنها ما سبق وجوده في شبه كالنفوس التي تخلق الآن ومن هذا القبيل ايضاً فعل التجسد لان « ابن الله صار في شبه البشر » كما في فيل ٢ : ٧ . وايضاً فالجسد الروحاني سبق وجوده التشبيهي في الملائكة والجسد الجسافي في السماء وخصوصاً سماه عليين ومن ثم قيل في جا ١ : ١٠ « ليس تحت الشمس شيء جديد » بل قد كان في الدهور التي سلفت قبلنا »



الفصل الثاني

في ان الله هل استراح في اليوم السابع من جميع اعماله
يُنْخَطِىْ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله لم يسترح في اليوم السابع من جميع
اعماله ففي يو ٥ : ١٧ « ابي حتى الآن يعمل وانا ايضا اعمل » فاذا لم يسترح في
اليوم السابع من كل عمله

٢ وايضاً ان الراحة مقابلة للحركة او التعب الذي ينشأ أحياناً عن الحركة .
والله اصدر اعماله دون حركة او تعب . فاذا ليس ينبغي القول بانه استراح في
اليوم السابع من عمله

٣ وايضاً ان قيل ان معنى كون الله استراح في اليوم السابع انه اراح الانسان
اي جعله مستريحاً برده ان الراحة ضد القمل . وما يقال من ان الله خَلَقَ او
صنع هذا او ذاك ليس معناه ان الله جعل الانسان يخلق او يصنع . فاذا ليس
يصح تفسير استراحة الله بأراحته الانسان

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ : ٢ « استراح الله في اليوم السابع من جميع
عمله الذي عملهُ »

والجواب ان الراحة مقابلة حقيقة للحركة ولزوماً للتعب الناشئ عن الحركة
على ان الحركة وان كانت في الحقيقة خاصةً بالاجسام لكنها تُطْلَقُ ايضاً
بوجه الاستعارة على الروحانيات باعتبار ان اولاً باعتبار ان كل فعل يقال
له حركة وبهذا المعنى يقال ان الخيرية الالهية تتحرك على نحو ما وتصدر الى
الاشياء من حيث تشركها في نفسها كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢
وثانياً باعتبار ان الشهوة النجسة الى الغير يقال لها حركة . ومن ثمة كانت الراحة
ايضاً تطلق على امرين احدهما الانكشاف عن الاعمال والآخرة قضاء الشهوة وبكلا
المعنيين يقال ان الله استراح في اليوم السابع اما بالمعنى الاول فلأنه في اليوم

السابع كَفَّ عن ابداع مخلوقات جديدة اذ لم يصنع بعد ذلك شيئاً لم يكن موجوداً سابقاً على نحو ما في الاعمال الأولى كما مرَّ في مب ٦٩ ف ٢ وفي الفصل الآنف واما بالمعنى الثاني فمن حيث انه لم يكن به حاجة الى الاشياء المبدعة بل هو سعيد بذاته منتبِّط بنفسه فاذا ليس يقال انه بعد ان ابداع جميع الاشياء استراح في اعماله كانه محتاج اليها في سعادته بل يقال استراح من اعماله في نفسه لانه كافٍ لنفسه ومالٍ لشهوته . على انه وان كان قد استراح في نفسه منذ الازل فلستراحته في نفسه بعد ابداعه للمخلوقات انما كانت في اليوم السابع وهذا معنى استراحته من الاعمال كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٤ ب ١٥

اذا اوجب على الاول بان الله انما يعمل الى الآن بحفظ الخليقة المبدعة وتديرها لا بابداع خلقية جديدة

وعلى الثاني بان الراحة ليست مقابلة هنا للتعب او الحركة بل لاصدار اشياء جديدة ولشهوة الاتجاه الى الغير كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بانه كما ان الله يستريح في ذاته فقط وهو سعيد بتمتعه بنفسه كذلك نحن نصير سعداء بالتمتع به تعالى وحده وبهذا الاعتبار يربحنا ايضا في نفسه من اعماله واعمالنا فاذا يجوز تفسير ما يقال من استراحة الله باراحتنا غير ان هذا لا يجب اعتباره التفسير الوحيد لذلك بل التفسير الآخر اصل وأسبق

الفصل الثالث

في ان اليوم السابع هل يجب ان يكون مباركا ومقدسا

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان اليوم السابع ليس يجب ان يكون مباركا ومقدسا لان زمانا ما انما يوصف عادة بالبركة والتقدّيس لحدوث خير ما او دفع شر ما فيه . والله عَمِلَ اَمْ كَفَّ عن العمل ليس يحصل له زيادة شئ او خسران شئ . فاذا ليس يجب ان يكون اليوم السابع مباركا ومقدسا بركة وتقديسا خصوصيين

٢ وايضاً ان اسم Benedictio في اللاتينية اي البركة مأخوذ من Bonitate اي الخيرية والخير من شأنه ان يكون مفيضاً لنفسه ومشاركاً في ذاته كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ - فاذا الايام التي اصدر الله فيها المخلوقات كانت أحق بالبركة من اليوم الذي فرغ فيه من اصدارها
 ٣ وايضاً قد ذُكر في كل خليفة شي من البركة لقوله في كل عمل «رأى الله ذلك انه حسن» فلم يكن واجباً بعد اصدار جميع الاشياء ان يُبارك اليوم السابع لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ : ٣ «بارك الله اليوم السابع وقُدّسه لانه فيه فرغ من جميع عمله»

والجواب ان يقال ان راحة الله في اليوم السابع تطلق على معنيين كما مرّ في الفصل الآنف احدهما انه كفّ عن ابداع مخلوقات جديدة ولكنه لم يزل حافظاً ومديراً للخليفة المبدعة والثاني انه بعد اعماله استراح في نفسه فعلى الاول تكون البركة ملائمة لليوم السابع لان مرجعها الى التكثر كما مرّ في مب ٢٢ ف ٤ ومن ثمّ قال الله للمخلوقات التي باركها «انتي واكثرين» وتكثر الاشياء بمحصل بتدبير الخليفة الذي بحسبه يتولد المثل من المثل وعلى الثاني يكون التقديس ملائماً لليوم السابع لان تقديس شيء يعتبر قائماً بالاختصاص في استراحته في الله ومن ثمّ يقال للاشياء المخصصة بالله مقدسة

اذاً يجب على الاول بان اليوم السابع ليس يُقدّس لامكان ان يرجع الله او يحسر شيئاً بل لان الخليفة ترجع شيئاً بالتكثرو بالاستراحة في الله وعلى الثاني بانه في الايام الستة الأولى صدرت الاشياء في عللها الأولى واما بعد ذلك فهي تتكثّر وتحفظ من تلك العلل الأولى وهذا ايضاً يرجع الى الخيرية الالهية التي اعظم ما به يتضح كمالها انه فيها وحدها يسترجع تعالى وقدّر ان تسترجع نحن بتمتعا بها

وعلى الثالث بان الحسن الذي يُذكر في كلِّ من الايام مخصص بتكوين الطبيعة الاول واما بركة اليوم السابع فمخصصة بانتشار الطبيعة



البحث الرابع والسبعون

في الايام السبعة كلها بالاجمال - وفيه ثلاثة فصول

ثم يبحث في الايام السبعة كلها بالاجمال والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل - افي كفاية هذه الايام - ٢ هل هي يومٌ واحدٌ او أكثر - ٣ في بعض طرقٍ من الكلام يستعملها الكتاب المقدس في إخباره عن افعال الايام الستة

الفصل الاول

هل ما يذكر من عدد هذه الايام كافر

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان ما يُذكر من عدد هذه الايام ليس كافياً اذ ليس بين فعل الخلق وفعل التمييز والزينة تمايز اقل من الذي بين هذين الفعلين في انفسهما . وقد جعل لكلٍ منهما ايامٌ مخصوصة . فاذا يجب جعل ايامٍ أخرى للخلق ايضاً

٢ وايضاً ان الهواء والنار عنصران اشرف من الارض والماء . وقد جعل لتمييز الماء يومٌ وتمييز الارض يومٌ آخر . فاذا يجب ان يُجعل يومان آخران لتمييز النار والهواء

٣ وايضاً ليس الطير والسمك اقل تباعداً بينهما من تباعد الطير والحيوانات البرية . وبين الانسان ايضاً وسائر الحيوانات تباعدٌ أكثر من التباعد الذي بين سائر الحيوانات في انفسهما . وقد جعل لصدور سمك البحر يومٌ ولصدور حيوان

البرية يوم آخر . فذا يجب ان يجعل ايضاً يومان آخران لصدور طير السماء
وصدور الانسان

لكن يعارض ذلك ان بعض الايام موضوع دون حاجة اليه فان نسبة النور
الى النيرات كنسبة الغرض الى الحل . والحل وعرضه الخاص يُصدران معاً . فاذاً
لم يكن واجباً اصدار النور والنيرات في يومين متفايرين
و ايضاً ان هذه الايام تجعل لأول تكوين العام . واليوم السابع لم يتكون فيه
شيء اصلاً . فاذاً لم يكن واجباً عده مع الايام الأخر

والجواب ان يقال ان وجه تفصيل هذه الايام يمكن انضاحه مما تقدم في ص ٧٠
و ٧١ و ٧٢ فقد وجب اولاً تمييز اقسام العالم ثم ترتيب كل منها بمجملة أهلاً على
نحو ما بسكانه فعلى مذهب غير اوغسطينوس من الآباء القديسين يجعل للخلقة
الجسمانية ثلاثة اجزاء أول ويعبر عنه باسم السماء واوسط ويعبر عنه باسم الماء
واسفل ويعبر عنه باسم الارض ومن هنا ايضاً جعل القشاغوريون الكمال في ثلاثة
المبادئ والوسط والمتنهي على ما في كتاب السماء ١ م ٢ فالجزء الاول يتميز في
اليوم الاول ويزدان في اليوم الرابع والجزء الاوسط يتميز في اليوم الثاني ويزدان
في اليوم الخامس والجزء الأسفل يتميز في اليوم الثالث ويزدان في اليوم السادس
واما اوغسطينوس فقد واقفهم في الايام الثلاثة الأخيرة وخالفهم في الثلاثة
الاولى فذهب انه في اليوم الاول فطرت الخليقة الروحانية وفي اليومين التاليين
فطرت الخليقة الجسمانية فأبدعت الاجرام العلوية في اليوم الثاني والاجرام
السفلية في اليوم الثالث وهكذا يكون كمال الاعمال الالهية محاذياً لكمال العدد
السداسي الحاصل عن اجزائه المتصلة نوعاً من الاتصال وهي الواحد والاثان
والثلاثة فانه يجعل يوم لتكوين الخليقة الروحانية ويومان لتكوين الخليقة
الجسمانية وثلاثة ايام للزينة

أذاً اجب على الاول بان فعل الخلق عند اوغسطينوس يرجع الى اصدار
الأموى والطبيعة الروحانية العاريتين عن الصورة وكلتاها خارجتان عن الزمان
كما قال في اعترافاته ك ١٢ ب ١٢ ولهذا ذكر خلقها قبل جميع الايام
واما على مذهب سائر الآباء القديسين فيجوز ان يعتبر فعل التمييز والزينة بحسب
تغير في الخلقه واقع في الزمان واما فعل الخلق فانه هو فعل ابي مصدر
لجوه الاشياء في الآن وعلى هذا يجوز ان يقال لكل فعل من افعال التمييز
والزينة انه حدث في احد الايام واما الخلق فيقال انه حدث في البدء المراد به
شيء لا غير متجزى

وعلى الثاني بانه لما كان الهواء والنار غير متميزين عند العامة لم يذكرهما موسى
صريحاً بين اجزاء العالم بل هما داخلان تحت الجزء الاوسط وهو الماء خصوصاً
باعتبار القسم الاسفل من الهواء واما باعتبار القسم الأعلى فيها داخلان تحت
السما كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ك ٢ ب ١٣

وعلى الثالث بان صدور الحيوانات مذكور بحسب نسبتها الى زينة اجزاء
العالم ولهذا كان التناير او الاتحاد بين ايام صدورها بحسب ما بينها من الاتفاق
او الاختلاف في ترتيب اجزاء العالم

وعلى الرابع بان اليوم الاول صنعت فيه طبيعة النور في محل ما واما اليوم
الرابع فيقال انه صنعت فيه الثبرات ليس لان جوهرها صدر فيه من جديد بل
لانها ليست فيه صورة لم تكن لها من قبل كما مر في ٧٠ ف ١

وعلى الخامس بان اليوم السابع على قول اوغسطينوس يخص بشيء بعد جميع
الاشياء التي خصت بها الايام الستة وهو ان الله استراح في نفسه من اعماله ولهذا
وجب ذكر اليوم السابع بعد الايام الستة واما على قول الآخرين فيجوز ان يقال
ان العالم حصل له في اليوم السابع حال جديدة وهي ان لا يزداد عليه شيء من

جديد ولهذا يذكر اليوم السابع بعد الايام الستة مخصوصاً بالانكشاف عن العمل
الفصل الثاني

في ان جميع هذه الايام هل هي يومٌ واحدٌ

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان جميع هذه الايام يومٌ واحدٌ في تلك
٢ : ٤ و ٥ « هذه مبادئ السماء والارض اذ خُلِقَتْ في اليوم الذي فيه صنع
الرب السماء والارض . وكلُّ شجر الحقل قبل ان يظهر في الارض » فاذا في يومٍ
واحد صنع الرب السماء والارض وكل شجر الحقل . ولكنه صنع السماء والارض
في اليوم الاول بل قبل جميع الايام وصنع شجر الحقل في اليوم الثالث . فاليوم
الاول واليوم الثالث يومٌ واحدٌ وكذلك سائر الايام

٢ وايضاً في سي ١٨ : ١ « الحى الدائم خلق جميع الاشياء معاً » فلو كانت
ايام هذه الاعمال متعددة لما صَحَّ ذلك لان الايام المتعددة لا توجد معاً . فاذا
ليست ايام هذه الاعمال اياماً متعددة بل يوماً واحداً فقط

٣ وايضاً ان الله كَفَّ في اليوم السابع عن ابداع اعمال جديدة فلو كان اليوم
السابع مغايراً للايام الأخر لم يكن من مصنوعاته وهذا محالٌ

٤ وايضاً ان العمل الذي يخصُّ يوماً قد اكمله الله باسره في الآن فانه في كل
عملٍ يقال « قال فكان » فلو ابقى الله العمل التالي الى يوم آخر للزم انه لم يعمل
شيئاً في القسم الباقي من ذلك اليوم فلم يكن به فائدة . فاذا ليس يوم العمل اللاحق
مغايراً ليوم العمل السابق

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ وكان مساءً وكان صباحٌ يومٌ ثانٍ ويومٌ
ثالثٌ وهكذا في سائر الايام . وحيث يكون واحدٌ فقط لا يجوز ان يقال ثانٍ
وثالثٌ . فاذا لم يكن يومٌ واحدٌ فقط

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد خالف فيها اوغسطينوس سائر الشراح

فقد قال في شرح تك ٤ ب ٢٢ وفي مدينة الله ك ١١ ب ٩ ان جملة ما يقال له سبعة ايام يوم واحد ممثّل بالاشياء على سبعة انحاء وذهب الشراح الآخرون الى ان هذه الايام سبعة ايام متغايرة وليس يوماً واحداً فقط. وهذان المذهبان ان كان مدارهما على تفسير كلام التكوين فينبهما بون عظيم لان المراد باليوم عند اوغسطينوس معرفة العقل الملكي فيكون المراد باليوم الاول معرفة العمل الالهي الاول وباليوم الثاني معرفة العمل الثاني وهكذا وهذا المعنى يقال ان كل عمل كَوْن من الله في يوم لان الله لم يصدر الى الوجود الطبيعي شيئاً لم يرسمه في العقل الملكي الذي يقوى على ادراك امور كثيرة معاً وخصوصاً في الكلمة التي فيها تسكل وتنتهي كل معرفة ملكية. وعلى هذا يكون تمايز الايام بحسب رتبة المدارك الطبيعية لا بحسب تعاقب الإدراك او تعاقب صدور الاشياء. والمعرفة الملكية صمح اطلاق اليوم عليها حقيقة لوجود النور الذي هو علة اليوم حقيقة في الروحانيات على ما قال اوغسطينوس في شرح تك ٤ ب ٢٨. واما عند سائر الشراح فللمراد بهذه الايام تعاقب الايام الزمانية وتعاقب صدور الاشياء—واما ان كان مدارها على كيفية صدور الاشياء فليس بينهما بون عظيم وذلك لامرئين يخالف اوغسطينوس في تفسيرها سائر الشراح كما يتضح مما اسلفناه في ب ٦٧ ف ١ وب ٦٩ ف ١ اما اولاً فلان مذهب اوغسطينوس ان المراد بالارض والماء الخليقين في البدء المهيولى العارية عن الصورة مطلقاً والمراد بتكوين الجلد واجتماع المياه وظهور اليبس ارتسام الصور في المهيولى الجسمانية ومذهب الاباء القديسين الآخرين ان المراد بالارض والماء الخليقين اولاً عناصر العالم اللابسة صورها وبالأعمال التالية تمايز في الاجسام السابقة الوجود كما تقدم في ب ٦٧ ف ١ وب ٦٨ ف ١ واما ثانياً فلان مذهب سائر الشراح ان الحيوانات والنباتات صدرت في الايام الستة بالفعل ومذهب اوغسطينوس انها صدرت حينئذ بالقوة

فقط . فإذا ليس يلزم على قول اوغسطينوس بان اعمال الايام الستة صُنِعَتْ مَعًا
كيفية لصدور الاشياء غير الكيفية اللازمة على قول الآخرين لان قضية كلا
القولين ان المهيولى كانت في صدور الاشياء الأولى لايمة صور العناصر الجوهرية
وان الحيوان والنبات لم يوجد بالفعل في اول تكوين الاشياء لكن بقي بينهما
اختلاف في اربعة امور لان مذهب القديسين الآخرين انه بعد صدور الاشياء
الأولى كان زمان لم يكن فيه نور و زمان لم يكن تكون فيه الجلد وآخر لم تكن
انحسرت فيه المياه عن الارض و زمان رابع لم تكن تكون فيه نبات السماء وهذا
لا يجب اثباته على تفسير اوغسطينوس . فإذا تضادياً من القدح في احد القولين
فجيب على اعتراضات كل منهما

إذا اجيب على الاول بان اليوم الذي خلق الله فيه السماء والارض خلق فيه
ايضاً جميع شجر الخلق لا بالفعل بل قبل ان يظهر على الارض اي بالقوة وهذا
قد خصه اوغسطينوس باليوم الثالث والآخرين باول تكوين الاشياء

وعلى الثاني بان الله خلق جميع الاشياء مَعًا باعتبار جوهرها العارسي عن
الصورة نوعاً من العرو وإما باعتبار صورتها الذي حصل بفعل التمييز والزينة فلم
يخلقها كلها مَعًا ولهذا استعمل بالخصوص كلمة الخلق

وعلى الثالث بان الله قد كَفَّ في اليوم السابع عن ابداع اعمال جديدة ولكنه
لم يكف عن نشر بعض اشياء أخرى . وتلوه ايام أخرى لليوم السابع من قبل
هذا النشر

وعلى الرابع بان عدم تميز الاشياء وازديانها كلها مَعًا ليس لعدم قدرة الله كلنا
بحاج في فعله الى الزمان بل لرعاية الترتيب في ايجاد الاشياء ولهذا وجب
استخدام ايام مختلفة لاحوال العالم المختلفة . وبكل فعل لاحق يزداد العالم حالاً
جديدة من الكمال

وعلى الخامس بان مذهب اوغسطينوس ان ترتيب الايام المذكور في الكتاب
انما يرجع الى الترتيب الطبيعي الذي للاعمال المخصوص كل منها يوم

الفصل الثالث

في ان الكتاب المقدس هل يستعمل الفاظاً ملائمة لايفصح اعمال الاله الستة
بُتخفى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الكتاب المقدس ليس يستعمل الفاظاً
ملائمة لايفصح اعمال الايام الستة فكما ان النور والجلد والآثار المشبهة ذاك كُوت
بكلمة الله كذلك السماء والارض ايضاً لان « كلاً به كُوت » كما في يوحنا ١: ٣٠
فاذا كان يجب ذكر كلمة الله في خلق السماء والارض كما ذُكرت في الاعمال الأخرى
٢ وايضاً ان الماء مخلوق من الله . وليس مع ذلك ذكر خلقه . فاذا ما يذكر
من بيان الخلق قاصر

٣ وايضاً في تك ١: ٣ « رأى الله كل ما صنعه فاذا هو حسن جداً » فكان
يجب ان يقال في كل عمل « رأى الله انه حسن » فاذا لم يكن لايقاً افعال ذلك
في فعل الخلق وفي فعل اليوم الثاني

٤ وايضاً ان روح الله هو الله . والارفاق والوضع غير لايقين بالله . فاذا لم
يكن لايقاً قوله « كان روح الله يرف على المياه »

٥ وايضاً ليس يصنع أحد ما قد صنع فاذا بعد قوله قال الله ليكن جلد فكان
كذلك لم يكن لايقاً ان يقال ايضاً « وصنع الله الجلد » وقس على هذا اعماله الأخرى

٦ وايضاً ليست قسمة اليوم الى مساء وصباح قسمة وافية لان اليوم اقساماً
أكثر من ذلك . فاذا ليس قوله « كان مساء وكان صباح يوم ثانياً او ثالثاً »
مناسباً

٧ وايضاً ان الثاني والثالث ليس يليق ان يجعل بازائهما الواحد بل الأول
فكان الواجب ان يقال كان مساء وكان صباح يوم أول مكان يوم واحد

و«جواب على الاول ان اقنوم الابن مذكور على مذهب اوغسطينوس في ابداع الاشياء الأول وفي تمييزها وزينتها ولكن ليس على نجو واحد فان تميز الاشياء وزينتها يرجعان الى تصورها وكما يكون تصور المصنوعات بصورة الصناعة الحاصلة في عقل الصانع والتي يجوز ان يقال لما كلمته العقلية كذلك يكون تصور الخليفة باسمها بكلمة الله ولهذا ذُكِرَت الكلمة في فعل التمييز والزينة واما في الخلق فذُكِرَ الابن من حيث هو مبدأ بقوله «في البدء خلق الله» لان المراد بالخلق ايجاد المبول العارية عن الصورة — واما على مذهب الآخرين القائلين بان العناصر خُلِقَت اولاً لاسية صورها فحياب بخلاف ذلك فقد قال باسيليوس في خط ٣ في ستة ايام الخلق ان الدلالة بقوله «قال الله» على الأمر الالهي فكان لا بد قبل ذكر الامر الالهي من وجود خليفة تطيمه

وعلى الثاني ان المراد عند اوغسطينوس بالماء الطبيعة الروحانية العارية عن الصورة وبالارض هيولى جميع الاجسام العارية عن الصورة فتكون على ذلك جميع المخلوقات مذكورة . واما عند باسيليوس فالماء والارض بمنزلة طرفين يتعقل منهما الاوساط وخصوصاً لان حركة جميع الاوساط اما الى السماء كحركة الاجسام الخفيفة او الى الارض كحركة الاجسام الثقيلة . ومنهم من قال بان من عادة الكتاب المقدس ان يطلق الارض ايضاً على العناصر الاربعة باجمعها ولهذا بعد قوله في مز ١٤٨: ٧ «سبحي الرب من الارض» قال «النار والبرد والثلج والجلبند»

وعلى الثالث انه قد ذُكِرَ في فعل الخلق ما يحاذي قوله في فعل التمييز والزينة : رأى الله هذا او ذلك انه حسن : وتوضيح ذلك ان الروح القدس محبة والباعث على محبة الله الخليفة ابران وجودها وبقاؤها كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١ ب ٨ فلوجود ما يبقى قيل «كان روح الله يرف على المياه» على كون المراد

بالماء الهوى العارية عن الصورة كما ترف محبة الصانع على مادة ما ليكون منها شيئاً ما . ولقاء ما صنعه قيل « رأى الله انه حسن » فان معنى ذلك ان الله الصانع سرّ بما صنّع لا انه حصل له بالخلقة بعد ابداعها معرفة أو مسرة لم تكن له قبل ابداعها وعلى هذا يكون في كلا فعلي الخلق والتصوير اشارة الى ثالث الاقنيم اما في فعل الخلق فالاشارة الى اقنوم الآب بالله الخالق والى اقنوم الابن بالبذء الذي فيه خَلَقَ والى اقنوم الروح القدس بالروح المُرفَع على المياه . واما في فعل التصوير فالاشارة الى اقنوم الاب بالله القائل والى اقنوم الابن بالكلمة المقولة والى اقنوم الروح القدس بالسرة التي بها رأى الله ان ما صنعه حسن . وانما لم يُقَلَّ في عمل اليوم الثاني « رأى الله انه حسن » لان عمل تمييز المياه ابتدأ فيه وتم في اليوم الثالث فما يقال في اليوم الثالث يرجع الى اليوم الثاني ايضاً . او لان التمييز المذكور في اليوم الثاني يتعلق بما ليس ظاهراً للشعب فلم يورد الكتاب في حقه هذه الآية الدالة على الثبوت والتقوية . او لان المراد بالجلد على الاطلاق الهواء السحابي الذي ليس من اجزاء الكون الثابتة ولا من اركان العالم الأولية وهذه جميع الثلاث قد اوردها الرباني موسى في كتاب المتشابهات ٢ . وعلى ذلك بعضهم تعليلاً رمزياً من جهة العدد لبعدها عن الوحدة ولهذا لم يُثَبَّت عمل اليوم الثاني

وعلى الرابع بان الرباني موسى حمل في الكتاب المتقدم ذكره روح الرب على الهواء او الريح كما حمله على ذلك ايضاً افلاطون وقال انما يقال روح الرب لان من عادة الكتاب المقدس ان يُسند دائماً هبوب الرياح الى الله . واما الآباء القديسون فعندهم ان المراد بروح الرب الروح القدس ويقال انه كان فوق المياه اي الهوى العارية عن الصورة على قول اوغسطينوس دفعاً لتوهم ان الله يجب مصنوعاته لاحتياجه اليها لان محبة الاحتياج تكون خاضعة للاشياء الحيوة ولقد

احسن الكتاب المقدس بذكره أولاً شيئاً مبتدأً حتى يقال ان فوقه شيئاً آخر لان هذه القوية ليست بالمكان بل بالقدره المجاوزة كما قال اوغسطينوس في شرح تلك لك اب ٧٠ وقال باسيليوس في خط ٢ في ستة ايام الخلق « ان روح الرب كان يرفُّ على عنصر الماء اي كان يلقي في طبيعة الماء الحرارة والحياة مؤتباً اياه القوة الخيوية على مثال الدجاجة الرقاء » فان الماء يخلص عن غيره بالقوة الحيوية بدليل ان حيوانات كثيرة تتولد في الماء وزرع الحيوانات كلها سائل والحياة الروحية تؤتى ايضاً بماء المعمودية . ومن ثم قيل في يو ٣ . ٥ « ما لم يولد احدٌ من الماء والروح فلا يقدر ان يدخل ملكوت الله »

وعلى الخامس ان المراد بتلك الثلاثة على قول اوغسطينوس الدلالة على ثلاثة انحاء الوجود للاشياء فيدلُّ بقوله « لكن » على وجود الاشياء في الكلمة وبقوله « فكان » على وجودها في العقل الملكي وبقوله « صنع » على وجودها في طبيعتها الخاصة . ولما كان الكلام في اليوم الاول على تكوين الملائكة لم يكن ثمة حاجة الى زيادة صنع — واما على مذهب الآخرين فيعوز ان يكون المراد بقوله « قال الله ليكن » الدلالة على امر الله بصنع الشيء وبقوله « فكان » الدلالة على تمام العمل وبقي ان يذكر ايضاً كيف صنع وخصوصاً لاجل القائلين بان جميع المراتب مصنوعة بالملائكة فقبل دفعاً لذلك ان الله صنعه ومن ثم فبعد ان يقال في كل عمل « فكان » يزداد فعل ما مسند الى الله كصنع او فصل او سمى او نحو ذلك وعلى السادس ان المراد بالمساء والصباح عند اوغسطينوس كما في شرح تلك لك اب ٢٢ و ٣٠ المعرفة الملكية المسائية والصباحية اللتان مرَّ عليهما الكلام في مب ٥٨ ف ٦ و ٧ اوانه على ما قال باسيليوس بعبارة عن الزمان كله بجزئيه الاصل وهو اليوم كقول يعقوب « ايام غربي » دون ان يأتي بذكر الليل . والمساء والصباح طرفان لليوم فالصباح اوله والمساء آخره اولا ان الدلالة بالمساء على اول

الليل وبالصباح عى اول النهار فلاق ان يقتصر على ذكر مبادئ الازمنة حيث
يذكر تمييز الاشياء لأول وانما قدّم المساء لانه لما كان ابتداء اليوم من النور
كانت نهاية النور نتي هي المساء سابقة على نهاية الظلام والليل التي هي الصباح
او اشارة الى ان اليوم الطبيعي لا ينتهي في المساء بل في الصباح كما قال الذهبي
القم في خط ٣ في ت

وعلى السبع انه لما يقال يوم واحد في اول تكوين اليوم للدلالة على ان مدة
اربعة وعشرين ساعة يتكون عنها يوم واحد وعلى هذا فالارد بقوله واحد تمييز
مقدار اليوم الطبيعي اول للدلالة على ان اليوم ينقضي برجوع الشمس الى نقطة
واحدة بعينها او لانه عند تمام الياوم السبعة يرجع الى اليوم الاول الذي هو
واليوم الثامن واحد . وهذه الصحيح الثلاث اوردها باسيليوس في خط ٢ في
سنة ايام الخلق

المبحث الخامس والسبعون

في لانسان المركب من جوهر روحاني وجسماني

واولاً في ما يتعلق بجاهية النفس - وفيه سبعة فصول

بعد النظر في الحقيقة الروحية والجسمية يبني النظر في الانسان المركب من جوهر
روحاني وجسماني واولاً في طبيعة الانسان ثم في صدره . والنظر في طبيعة الانسان هو
الى الالهوتي جهة النفس وليس من جهة البدن الا بحسب نسبتها اليها ولهذا سيكون مدار
النظر الاول على النفس . ولان في الجواهر الروحية ثلاثة اشياء المادية والقدرية والفعل كما
قال دهرنيسوس في مراتب السلطة الملكية ب ٢ سنبعث اولاً في ما يتعلق بجاهية النفس
وثانياً في ما يتعلق بقدرتها اي قواها وثالثاً في ما يتعلق بفعالها . فالاول فيه بحثان اولها في

النفس في حد ذاتها والثاني في نعالها بالبدن — أما الاول فالبحث فيه يدور على سبع مسائل — ١ هل النفس جسم — ٢ في ان النفس الانسانية هل هي شيء قائم بنفسه — ٣ في ان نفوس البهائم هل هي قائمة بانفسها — ٤ في ان النفس هل هي الانسان او الانسان شيء مركب من النفس والجسد — ٥ في انها هل هي مركبة من مادة ومصورة — ٦ في ان النفس الانسانية هل هي غير فاسدة — ٧ هل النفس والملاك متعقدان بالثبوت

الفصل الاول

في ان النفس هل هي جسم

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان النفس جسم لانها محركة للجسم. وليس محرك غير متحرك اما اولاً فلانه يتعذر في ما يظهر ان شيئاً يحرك دون ان يتحرك اذ ليس يعطي شيء شيئاً ما ليس له كما ان ما ليس حارّاً لا يستحق واما ثانياً فلانه لو كان شيء محركاً غير متحرك لأصدر حركة دائمة وعلى نهج واحد كما اثبتته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٤٥ وهذا غير ظاهر في حركة الحيوان الحاصلة عن النفس. فالنفس اذن محرك متحرك. وكل محرك متحرك فهو جسم. فالنفس اذن جسم

٢ وايضاً كل معرفة فالتما تحصل بشيء ما. ويمنع ان يكون للجسم شبهة بغير اجسامي. فلو لم تكن النفس جسماً لتعذر ادراكها الجسمانيات

٣ وايضاً لا بد من مماسة المحرك المتحرك. والمماس لا تجوز الا على الاجسام. فذاً من حيث ان النفس تحرك الجسم يظهر انها جسم

اكن بعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث: ب ٦١ اما يقال للنفس بسيطة بـ قياس الى الجسم « اذ ليس لها حجم ينسبط في مسافة مكانية »

والجواب ان يقال لا بد قبل البحث في طبيعة النفس من اعتبار ان النفس بقل لها المبدأ الاول للحياة في ما يقال له حي عندنا لاننا نقول حي ١١ له نفس واما ما لا نفس له فنقول له عار عن الحياة. واخص مظهر للحياة فعلا ان الادراك

والحركة والفلاسفة القدماء لتصوهم عن الترقى الى ما فوق الرمح جعلوا مبدأ
هذين الفعلين جسماً لتصوهم الوجود على الاجسام فقط وفيه عا ليس بجسم
وعلى هذا كانوا يقولون ان النفس جسم على ان فساد هذا المذهب يمكن بيانه
بوجوه متكثرة غير اننا نقصر منها على واحد ينفع به ايضاً بوجه اعم وآكد ان
النفس ليست جسماً وذلك ان من الواضح ان ليس كل مبدأ للفعل حيوي نفساً
والا لكانت العين نفساً لكونها مبدأ الابصار ومثلها سائر آلات النفس بل انما
تقول نفس ليدل الحية الأول واذا جاز ان يكون جسم مبدأ ما للحية كما ان
القلب مبدأ للحية في الحيوان فليس يجوز مع ذلك ان يكون شيء من الاجسام
مبدأ أول للحية فواضح ان الحية او مبدأ الحية لا تصدق على الجسم بما هو
جسم والا لكان كل جسم حياً او مبدأ للحية فاذا انما يصدق على جسم كونه
حياً او مبدأ للحية بما هو جسم على صفة مخصوصة وكونه على صفة مخصوصة
بالفعل انما يحصل له من مبدأ يقال له فعله فاذا النفس التي هي مبدأ الحية
الأول ليست جسماً بل فعلاً للجسم كما ان الحرارة التي هي مبدأ التسخين ليست
جسماً بل فعلاً للجسم

اذا اجيب على الاول بانه لما كان كل ما يتحرك فانما يتحرك من آخر وكان التسلسل
الى غير نهاية مستحيلاً وجب ان لا يكون كل محرك متحركاً لانه اذا كان المتحرك هو
الخروج من القوة الى الفعل فالحرك يعطي المتحرك ما له من حيث يجعله موجوداً
بالفعل على ان من الحركات ما ليس يتحرك اصلاً بالذات ولا بالعرض وهذا
يقدر ان يحرك دائماً على نهج واحد ومنها ما ليس يتحرك بالذات ولكنه يتحرك
بالعرض فلم يكن تحريكه دائماً على نهج واحد وهذا هو النفس ومنها ما يتحرك
بالذات وهو الجسم ولما كان قدماء الطبيعيين لا يعرفون موجوداً سوى الاجسام
وضموا ان كل محرك يتحرك وان النفس متحركة بالذات وجسم

وعلى الثاني فإنه ليس يجب حصول شبه الشيء المدرك في طبيعة المدرك بالفعل بل إذا كان شيء مدركاً أولاً بالقوة ثم بالفعل لم يجب حصول شبه المدرك في طبيعته بالفعل بل بالقوة فقط كما ليس يحصل اللون في الحديقة بالفعل بل بالقوة فقط فإذا ليس يجب أن يحصل شبه الجسمانيات بالفعل في طبيعة النفس بل الواجب أن تكون النفس بالقوة الى هذه الأشياء ولما كان قدماه الطبيعيين يجهلون الفرق بين الفعل والقوة وضعوا أن النفس جسمٌ وانها مركبة من مبادئ جميع الاجسام لادراكها جميع الاجسام وعلى الثالث بان الماسة ضربان ماسة بالكلم وماسة بالقوة فالأولى لا تحصل للجسم الا من جسم والثانية يجوز ان تحصل للجسم من شيء غير جسي بحركته للجسم

الفصل الثاني

في ان النفس الانسانية هل هي قائم بنفسه

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان النفس الانسانية ليست شيئاً قائماً بنفسه لان القائم بنفسه يقال له شيء مخصوص والنفس ليست شيئاً مخصوصاً بل الشيء الخاص هو المركب من النفس والجسد . فإذا ليست النفس شيئاً قائماً بنفسه ٢ وايضاً كل قائم بنفسه يجمع اوصافه بالفعل . والنفس لا تنصف بالفعل ففي كتاب النفس ١ م ٦٤ « القول بان النفس تشعر او تعقل كالقول بانها تنسج او تبي » فإذا ليست النفس شيئاً قائماً بنفسه

٣ وايضاً لو كانت النفس شيئاً قائماً بنفسه لاستقلت بفعل دون الجسد ولكنها ليست تستقل دون الجسد بفعل ولا بالتعقل ايضاً لعدم حصول التعقل بدون الحيال الذي لا يكون بدون الجسد . فإذا ليست النفس الانسانية شيئاً قائماً بنفسه

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ٧ " كل من يرى ان طبيعة النفس جوهرٌ ومجردة يرى ان من يقول بمجسيتها لعل ضلال من حيث انه يضم اليها ما لا يقدر ان يتصور بدونه طبيعة ما " يعني الحيات الجسمية . فإذا ليست طبيعة النفس الانسانية مجردة فقط بل جوهرًا اي شيئًا قائمًا بنفسه

والجواب ان يقال لا بد من القول بان ما هو مبدأ للفعل العقلي وهو ما نسميه بالنفس الانسانية مبدأ مجرد قائم بنفسه فواضح ان الانسان يقدر ان يدرك بالعقل طبائع الاجسام بأسرها ما كان قادرًا على ادراك بعض الاشياء فيجب ان لا يكون شيء منها حاصلًا في طبيعته والآن من ادراك ما سواه كما نرى ان اسنان الربيض الممرور لا يقدر ان يستحي شيئًا بل يستمر كل شيء فلو كان للبدن العقلي طبيعة جسم ما لامتنع عليه ادراك جميع الاجسام ولكل جسم طبيعة مخصوصة فيستحيل اذن ان يكون المبدأ العقلي جسمًا وكذا يستحيل ان يعمل بالآلة جسمية لان الطبيعة المخصوصة لتلك الآلة الجسمية تمتع من ادراك جميع الاجسام كما انه اذا وجد لونٌ مخصوص ليس في الحديقة فقط بل في اثناء زجاجي ايضا فالسائل الذي في داخله يظهر متلونًا بذلك اللون نفسه — فإذا المبدأ العقلي الذي يُسمى عقلاً له فعل بذاته يستقل به دون الجسم . وليس يفعل بذاته الا ما يقوم بذاته اذ ليس يفعل الا الموجود بالفعل فإذا اتما يفعل شيء على حسب وجوده ولذلك لسنا نسد التسخين الى الحرارة بل الى الحار . فإذا النفس الانسانية التي يقال لها عقل شيء مجرد وقائم بنفسه

إذا اجيب على الاول بان الشيء المخصوص يُطلق على امرين على كل قائم بنفسه وعلى القائم بنفسه الكمال في طبيعة نوع ما فعلى الاول يخرج به العرض والصورة المادية وعلى الثاني يخرج به الجزء الناقص فيجوز ان يقال ذلك للبدن على

المعنى الأول لا على المعنى الثاني ولما كانت النفس الانسانية جزءا للتوحي الانساني صح ان يقال لما شي بمخصوص بالمعنى الاول لقيامها بنفسها ولم يصح ذلك بالمعنى الثاني بل انما يقال به ذلك للركب من النفس والجسد

وعلى الثاني بان ارسطو لم يورد ذلك على انه مذهب بل حكاية لمذهب القائلين بان العقل عرك كما يتضح مما قدمه هناك - او بان الفعل بالنفس انما هو للوجود بالنفس وقد يجوز ان يقال شي موجود بنفسه اذا لم يكن وجوده بطريق الحلول كالعرض او كالصورة المادية وان كان وجوده بطريق الجزئية - غير ان القائم بنفسه حقيقة انما يقال لما ليس موجودا بطريق الحلول المار ولا بطريق الجزئية وعلى هذا لا يجوز ان يقال للعين اوليد قائم بنفسه ولا فاعل بنفسه . ومن ثم كانت افعال الاجزاء تُسند الى الكل بالاجزاء فنقول الانسان يصبر بالعين وليس باليد ولا نقول بهذا المعنى الحار يسخن بالحرارة لان الحرارة في الحقيقة لا تسخن اصلا . فاذا يجوز اسناد العقل الى النفس كما يُسند الإبصار الى العين وان كان قولنا الانسان يعقل بالنفس احق

وعلى الثالث بان فعل العقل يفترق الى الجسم لا كالة يزاوُل بها ذلك الفعل بل كوضع يرتبط به فان نسبة الخيال الى العقل كسبة اللون الى البصر . والافتقار الى الجسم على هذا الوجه لا يفي كون العقل قائما بنفسه والا لم يكن الحيوان شيئا قائما بنفسه لافتقاره في شعوره الى الحسوسات الخارجية

الفصل الثالث

في ان النفوس البهيمية هل هي قائمة بانفسها

يُختص الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفوس البهيمية قائمة بانفسها لان الانسان موافق لسائر الحيوانات في الجنس . ونفس الانسان شي بمخصوص قائم بنفسه كما اوضحناه في الفصل الاول . فاذا كذلك نفوس الحيوانات الأخر قائمة بانفسها

٢ وايضاً ان نسبة الحساس الى المحسوسات كنسبة العاقل الى المعقولات والعقل يستقل بتعقل المعقولات دون الجسد . فاذاً كذلك الحس يستقل بادراك المحسوسات دون الجسد . ونفوس البهائم حساسة . فهي اذاً قائمة بانفسها على قياس النفس الانسانية التي هي عاقلة

٣ وايضاً ان النفس البهيمية تحرك الجسد . والجسد ليس يحرك بل يحرك . فلنفس البهيمية اذن فعل تستقل به دون الجسد

لكن يارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكيسية ب ١٦ و ١٧ « نعتقد ان الانسان وحده ذو نفس جوهرية واما نفوس الحيوانات فليست جوهرية »

والجواب ان يقال ان قدماء الفلاسفة لم يميزوا اصلاً بين الحس والعقل بل جعلوا لكليهما مبدأً جسيماً كما مر في مب ٥٠ ف ١ واما افلاطون فقد ميز بينهما ولكنه جعل لكليهما مبدأً مجرداً ذهاباً الى ان الشعور يحصل للنفس بذاتها كالتعقل وهذا يستلزم ان النفوس البهيمية ايضاً قائمة بانفسها لكن ارسطو وضع

في كتاب النفس ٦٤١ و ٦٤٣ وك ٧٦٣ ان التعقل وحده بين افعال النفس . يزاوّل بغير آلة جسمية واما الشعور وما يلحقه من افعال النفس الحساسة فواضح انها تحدث مع تكيف في الجسم كما تكيف الحديقة عند الابصار يشجع اللون . وقس على ذلك ما سواه وهكذا يتضح ان ليس للنفس الحساسة فعل خاص تستقل به بل كل افعالها ترجع الى المركب ومن ذلك يلزم ان النفوس البهيمية لعدم

استقلالها بفعل ليست قائمة بانفسها لان وجود الشيء وفعله متماثلان اذاً اجيب على الاول بان الانسان وان وافق سائر الحيوانات في الجنس لكنه مخالف لها في النوع واختلاف النوع يعتبر بحسب اختلاف الصورة وليس كل

اختلاف في الصورة يجب ان يفعل اختلافاً في الجنس وعلى الثاني بان نسبة الحساس الى المحسوسات كنسبة العاقل الى المعقولات

بوجه ما اي من حيث ان كلاً منهما بالقوة الى موضوعاته ولكنهما متباينان بوجه آخر اي من حيث ان الحس يفعل بالمحسوس مع حدوث تكيف في الجسم ولهذا كانت عظمة المحسوسات تُفسد الحس بخلاف العقل فانه متى تعقل اعظم المعقولات صار بعدها اقدر على تعقل احقرها ولا عبرة بما قد ينال الجسم بالتعقل من الجهد والتعب فانما يحدث ذلك بالعرض من حيث ان العقل يحتاج الى فعل القوى الحسية التي بها تُبَيَّنُّ له الحيلالات

وعلى الثالث بان القوة المحركة على ضربين احدها امره بالحركة وهي القوة الشوقية وهذه لا تستقل بفعلها في النفس الحساسة دون الجسم بل ان الغضب والسرور ونحو ذلك من الانفعالات يقارن بها تكيف ما للجسم والاخرى مباشرة للحركة التي بها تتأهل الاعضاء لاطاعة الشهوة وليس فعل الشهوة تحريكاً بل تحركاً ومن ذلك يتضح ان النفس الحساسة لا تستقل بالتحريك دون الجسم

الفصل الرابع

هل النفس هي الانسان

يُخَطِّئُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان النفس هي الانسان في ٢ كور ٤ : ١٦ « وان كان انساك الظاهر ينهدم فانساننا الباطن يتجدد يوماً فيوماً » والباطن في الانسان هو النفس . فالنفس اذن هي الانسان الباطن

٢ وايضاً ان النفس الانسانية جوهرٌ ما ولكنها ليست جوهرًا كلياً فهي اذن جوهرٌ جزئيٌ فهي اذن اقنومٌ . ولكنها ليست الا اقنوماً انسانياً . فهي اذن الانسان لان الاقنوم الانساني هو الانسان

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قد أثبت على واژون في مدينة الله ك ١٩ ب ٣ قوله بان الانسان « ليس النفس وحدها او الجسد وحده بل كليهما معاً » والجواب ان يقال ان كون النفس هي الانسان يشمل معنيين احدهما ان

الانسان الكلي هو النفس واما الانسان الجزئي كسقراط مثلاً فليس النفس بل المركب من النفس والجسد وانما قلنا ذلك لان بعضاً صاروا الى انه ليس يدخل في حقيقة النوع الا الصورة فقط واما للمادة فهي داخلية في حقيقة الشخص دون النوع وهذا محال لان كل ما يدل عليه الحد فهو من حقيقة النوع والدلالة بالحد في الامور الطبيعية ليست على الصورة فقط بل على الصورة والمادة فكانت المادة داخلية في حقيقة النوع في الامور الطبيعية ولكن ليس المادة المينة التي هي مبدأ الشخص بل المادة المشتركة فكما ان من حقيقة الانسان الجزئي ان يكون مركباً من نفس ولحوم وعظام معينة كذلك من حقيقة الانسان الكلي ان يكون مركباً من مطلق النفس واللحوم والعظام لان كل ما يشترك فيه جوهر جميع الأشخاص المندرجة تحت نوع يجب ان يكون من جوهر ذلك النوع - والثاني ان النفس الجزئية هي الانسان الجزئي وهذا انما يصح لو وضع ان النفس الحساسة تستقل بفعلها دون الجسد لاختصاص جميع الافعال المسندة الى الانسان حينئذ بالنفس فقط . وانما يكون شيئاً ما ما يفعل افعال ذلك الشيء فاذا انما يكون انساناً ما يفعل افعال الانسان . وقد اوضحنا في الفصل الآنف ان الشعور ليس فعلاً خاصاً بالنفس فقط . فاذا لكون الشعور فعلاً من افعال الانسان وان كان غير خاص يتضح ان الانسان ليس النفس فقط بل شيئاً مركباً من النفس والجسد . واما على مذهب افلاطون من ان الشعور خاص بالنفس فيجوز ان يقال ان الانسان هو النفس المستخدمة للجسد

اذا اجب على الاول بانه انما يكون بالاختصاص شيئاً ما ما كان اصيلاً في ذلك الشيء كما قال الفيلسوف في الحافيات ك ٨ ب ٨ كما ان ما يفعله والي المدينة يقال ان المدينة تفعله وبهذا المعنى يقال احياناً انساناً لما هو اصيلاً في الانسان فقد يقال ذلك حقيقة للجزء العاقل الذي يقال له الانسان الباطن وقد يقال للجزء

الحس مع البدن بحسب اعتبار البعض الذين لا يتعدون حد الحسوسات وهذا يقال له الانسان الظاهر

وعلى الثاني بان ليس كل جوهر جزئي اقنوماً بل ما كان مستوفياً حقيقة النوع استيفاء تاماً فلا يجوز من ثم ان يقال للبدن او للرجل اقنوم وكذا ليس يجوز ان يقال ذلك للنفس ايضاً لانها جزء للنوع الانساني

الفصل الخامس

في ان النفس هي مركبة من هيولى وصورة

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان النفس مركبة من هيولى وصورة فان القوة قسمة للفعل . وكل ما بالفعل فهو مشترك في الفعل الأول وهو الله الذي كل شيء بالاشتراك فيه خيرٌ وموجودٌ وحىٌ كما يتضح من تعليم ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ مقاً ٢ . فاذاً كل ما بالقوة فهو مشترك في القوة الأولى . والقوة الأولى هي الهيولى الأولى فاذاً لما كانت النفس الانسانية بالقوة من وجه كما يظهر ذلك من ان الانسان قد يكون احياناً عاقلاً بالقوة يظهر ان النفس الانسانية مشتركة في الهيولى الأولى على انها جزء لها

٢ وايضاً حينما كانت خاصيات الهيولى فهناك الهيولى . وفي النفس خاصيتان للهيولى وهما القبول المحلي والاستحالة لانها يحلها العلم والفضيلة وتنقل من حالة الجهل الى حالة العلم ومن حالة الرذيلة الى حالة الفضيلة . فاذاً ليست مجردة عن الهيولى

٣ وايضاً ما كان مجرداً عن الهيولى فليس وجوده معلول علته كما في الالهيات ك ٨ م ١٧ . ووجود النفس معلول علته لانها مخلوقة من الله . فاذاً ليست مجردة عن الهيولى

٤ وايضاً ما ليس له هيولى بل هو صورة فقط فهو فعلٌ صرفٌ وغير متناهي .

وليس كذلك الا الله وحده . فإذا ليست النفس مجردة عن الهيولى
 لكن يعارض ذلك ما أثبتته اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٦ و ٧ و ٨
 من ان النفس ليست متكونة من هيولى جسمانية ولا من هيولى روحانية
 والجواب ان يقال ان النفس ليست ذات هيولى وهذا يمكن بيانه من وجهين
 اما اولاً فمن حقيقة النفس بالاجال فان من حقيقة النفس ان تكون صورة
 لجسم ما فهي اذن صورة اما باعتبارها كلها او بحسب جزء منها فلان كان الاول لم
 يجوز ان تكون الهيولى جزءاً لما على ان يكون المراد بالهيولى موجوداً بالقوة فقط لان
 الصورة بما هي صورة فعل وما بالقوة فقط يمتنع ان يكون جزءاً للفعل لمنافاة القوة
 للفعل من حيث هي قسيمة له . وان كان الثاني قلنا ان ذلك الجزء هو النفس
 وتلك الهيولى المتصورة به اولاً في المتفلسف الأول . واما ثانياً فمن حقيقة
 النفس الانسانية بالخصوص من حيث هي عاقلة فواضح ان كل ما يحصل في
 شيء فانما يحصل فيه على حسب حال القابل وكل شيء انما يدرك كما تحصل
 صورته في المدرك والنفس العاقلة تدرك الشيء في طبيعته المطلقة فتدرك الحجر
 مثلاً من حيث هو حجر بالاطلاق فإذا صورة الحجر تحصل في النفس العاقلة
 مطلقاً بحسب حقيقتها الصورية . فإذا النفس العاقلة صورة مطلقة لشيء مركب
 من هيولى وصورة والا حصلت فيها صور الاشياء من حيث هي شخصيات فلم
 تدرك سوى الجزئي كما هو شأن القوى الحسية التي تقبل صور الاشياء في الآلة
 جسمانية لان الهيولى هي مبدأ تشخص الصور . ومن ذلك يتضح ان النفس
 العاقلة بل كل جوهر عقلي مدرك للصور على وجه الاطلاق ليس مركباً من
 صورتين وهيولى

إذا اُجيب على الاول بان الفعل الاول هو المبدأ الكلّي لجمع الافعال لانه
 غير متناه وحائز في نفسه بقدرته جميع الاشياء قبل وجودها كما قال ديونيسيوس

في الموضع المشار اليه ولذلك فالاشياء لا تشترك فيه بالجزئية بل بفيض صدورهم ولما كانت القوة قابلة للفعل وجب ان تكون على نسبه٠ والافعال المقبولة الصادرة عن الفعل الاول الغير المتناهي والتي هي مشاركتها فيه مختلفة فيستحيل وجود قوة تقبل جميع الافعال كما يوجد فعل واحد مصدر لجميع الافعال الحاصلة بالمشاركة والا لكانت تلك القوة القابلة مساوية لقوة الفعل الاول الفاعلة والقوة القابلة في نفس العاقلة متمايزة للقوة القابلة التي للهوى الاولى كما يتضح من تقابير المقبولات لان الهوى الاول يقبل الصور الشخصية والعقل يقبل الصور المطلقة٠ فاذا ليس وجود هذه القوة في النفس العاقلة برهاناً على كون النفس مركبة من هوى وصورة

وعلى الثاني بان القبول الحلي والاستحالة انما يلائمان الهوى باعتبار كونها بالقوة فاذا كما ان القوة مختلفة في العقل والهوى الاولى كذلك القبول الحلي والاستحالة مختلفان فيهما فالعقل انما يحلله العلم وينقل من الجهل الى العلم من حيث هو بالقوة الى الشئ المعقولة

وعلى ثالث بان الصورة هي علة وجود الهوى والفاعل لهومن ثمة كان الفاعل من حيث ينقل الهوى الى فعل الصورة علة لوجودها واما اذا كن شي بصورة قائمة بنفسها فليس يحصل له الوجود بمبدأ صوري وليس شي علة تنقله من القوة الى الفعل ولهذا بعد ان قدم الفيلسوف ذلك قال على سبيل التهيئة « ليس للركبات من هوى وصورة علة سوى العلة المحركة من القوة الى الفعل » واما ما كان مجرداً عن الهوى فهو شي لما بالبساطة كما هو موجود بالبساطة

وعلى رابع بان كل مشترك فيه فنسبه الى المشترك نسبة فعله وكل صورة مخلوقة قائمة بنفسها يجب ان تكون مشتركة في الوجود فان الحياة ايضاً او كل ما كان على حدها مشترك في الوجود والوجود المشترك فيه يكون متناهياً على قدر

قابلية المشترك ولذا فالله الذي هو عين وجوده هو وحده فعلٌ صرفٌ وغير متناهِ
واما الجواهر العقلية فمركبة من فعل وقوة ولكنها ليست مركبة من مادةٍ وصورة
بل من الصورة والوجود المشترك فيه ولهذا يقول بعض بشارة اخرى انها مركبة
مما به وما هو لان الوجود ما به شيء هو

الفصل السادس

في ان النفس الانسانية هل هي واحدة

يُخصَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان النفس الانسانية فاسدة لان الاشياء
المتناهية مبدأً وتجرى يظهر انها متناهية تنتهي والناس والبهائم متناهية في مبدأ
التكون لانها مصنوعة من الارض وفي مجرى الحياة لان لها جميعاً «روحاً واحداً»
وليس للانسان فضلٌ على البهيمة كما في الجامعة ١٩: ٣ فاذا «كأتموت البهائم
يموت الانسان وللغريقين حال واحدة» كما قيل هناك ايضاً على سبيل النتيجة:
ونفس انبياء فاسدة . فاذا نفس الانسان ايضاً فاسدة

٢ وايضاً كل ما كانت من لاشي . فهو يقبل الرجوع الى لاشي . لوجوب
المطابقة بين المبدأ والمنتهى . وفي حك ٢: ٢ «وُلدنا من الدم» وهذا صحيح
ليس باعتبار الجسد فقط بل باعتبار النفس ايضاً . فاذا «سكون من بعد كما تألم
نكن» كما أتت هناك) حتى باعتبار النفس ايضاً

٣ وايضاً ليس يكون شيء دون فعله الخاص . وفعل النفس الخاص الذي هو
التفكير بمساعدة الخيال لا يمكن حصوله دون الجسد لان النفس لا تعقل شيئاً
دون اخیال ولا خيال دون الجسد كما في كتاب :نفس ٣ م ١٦٠ فاذا يتمتع
بقائه النفس بعد دثور الجسد

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب:٤٤مقا ان النفوس
البشرية «قد أُوتيت من الجوودة الالهية كونها عقلية وذات حيوة جوهرية

غير فانية»

والجواب ان يقال لا بد من القول بن النفس الانسانية التي نسميها مبدأً عقلياً غير فاسدة فان شيئاً يفسد على ضربين بالذات وبالعرض ويستحيل ان شيئاً قائماً بنفسه يتكون او يفسد بالعرض اي يتكون شيء آخر او فساداً فان شيئاً يحدث له التكون والفساد كما يحدث له الوجود الذي يستغديه بالكون ويفقده بالفساد فما يحصل له الوجود بالذات لا يمكن ان يتكون 'و يفسد الا بالذات . واما ما ليس قائماً بنفسه كالعوارض والصور المادية فيقال انه يتكون و يفسد بتكون المركبات وفسادها وقد اوضحنا في ف ٣ من هذا البحث ان النفوس البهيمية ليست قائمة بانفسها بل ذلك خاص بالنفس الانسانية فقط ومن ثم كانت النفوس البهيمية تفسد بفساد اجسادها واما النفس الانسانية فيستحيل عليها الفساد الا ان تفسد بالذات وهذا مستحيل قطعاً ليس عليها فقط بل على كل قائم بنفسه مما هو صورة محضة فواضح ان ما يلائم شيئاً بالذات يمنع انفسكاه عنه والوجود يلائم الصورة بالذات لكونها فعلاً ولهذا كانت المادة انما تستفيد الوجود بالفعل بقبولها الصورة وانما يعرضها الفساد بانفسكها الصورة عنها ويستحيل ان تنفك الصورة عن نفسها فاذاً يستحيل الفناء على الصورة القائمة بنفسها — وايضاً فهب ان النفس مركبة من مادة وصورة كما ذهب بعض فلا بد ايضاً من جعلها غير فاسدة فان الفساد ليس يعرض الا حيث يكون تضاداً لان الكون والفساد انما يكونان من الاضداد والى الاضداد ولذا كانت الاجرام السماوية غير فاسدة لان مادتها منزوعة عن التضاد والنفس العقلية يستحيل ان يكون فيها تضاد لان قبولها على حسب حالها من الوجود وما يجليها منزوعة عن الضدية لان ماهيات المتضادات ايضاً الحاصلة في العقل ليست متضادة بل هناك علم واحد بالمتضادات فاذاً يستحيل ان تكون النفس العاقلة فاسدة وقد يمكن الاستدلال على ذلك ايضاً

بان كل شيء يشاق الوجود طبعاً على حسب حاله والشوق في المذكرات يتبع الإدراك فالخس ليس يدرك الوجود إلا معيّناتاً وأنا والمقل يدرك الوجود مطلقاً وباعتبار كل زمان فأذا كل عاقل فانه يشاق بطبعه الوجود دائماً والشوق الطبيعي لا يجوز ان يذهب سدى فأذا كل جوهر عقلي فهو منزّه عن الفساد

إذا اجيب على الاول بان ما اورده سليمان في الموضع المذكور انما هو حكاية لقول الجهلة كما قد صرح به في حك ٢ فأذا ما يقال من ان الانسان والبهيمة متماثلان في مبدأ التكوّن انما يصدق من جهة الجسد لان جميع الحيوانات صنعت من الارض سواء لا من جهة النفس لان نفس البهائم تصدر بقوة جسمية واما نفس الانسان فتصدر عن الله وبياناتاً لذلك قيل في تك ١ عن البهائم «لتخرج الارض نفساً حية» وعن الانسان ان الله «نفخ في وجهه نسمة الحياة» ومن ثم قال الجامعة ١٢ : ٢ «فيعود التراب الى الارض حيث كان ويعود الروح الى الله الذي وهبه» وكذا التماثل في مجرى الحياة انما هو من جهة الجسد والى هذا الاشارة بقوله «لها جميعاً روح واحد» وقوله في حك ٢ : ٢ «النسمة في آفاتنا دخان» الآية. واما من جهة النفس فليس في ذلك تماثل لان الانسان يعقل والبهائم ليست عاقلة فأذا غير صحيح قوله «للانسان فضل على البهيمة» فهما متماثلان موتاً من جهة الجسد وليس من جهة النفس

وعلى الثاني بانه كما ان امكان الخلوقة ليس يقال على شيء بالقوة المنفصلة بل بقوة الخالق الفاعلة فقط كذلك متى قيل ان شيئاً قابل الرجوع الى الدم فليس معنى ذلك ان في الخليفة قوة على عدم الوجود بل ان في الخالق قوة على عدم الوجود وافضة الوجود ولكنه يقال لشيء قابل الفساد على معنى ان فيه قوة على عدم الوجود وعلى الثالث بان التعقل بمساعدة الخيال انما هو فعل خاص بالنفس في حال

اتصالها بالبدن واما بعد مفارقتها البدن فلم حال آخر من التعقل نظير حال سائر
الجواهر للفارقة كما سيأتي لذنت مزيد بيان في مب ٨٩ ف ١

الفصل السابع

في ان النفس والملاك هما واحد بالتوحد

يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان النفس والملاك واحد بالتوحد لان كل
شيء فانه يجه الى غايته بطبيعة نوعه التي بها ينزع الى الغاية . وللنفس والملاك
غاية واحدة بهما وهي السعادة الابدية . فها اذن واحد بالتوحد

٢ وايضاً ان الفصل التوحي الأخير هو اشرف شيء اذ به تتم حقيقة النوع . وليس
في الملاك والنفس شيء اشرف من كونهما عقليين . فها اذن متفقان في الفصل
التوحي الأخير فها واحد بالتوحد

٣ وايضاً ليست النفس في ما يظهر مغايرة للملاك الا في كونها متصلة بالبدن .
والبدن لكونه خارجاً عن ماهية النفس ليس في ما يظهر داخل في حقيقتها النوعية .
فاذا النفس والملاك واحد بالتوحد

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المختلفة في الافعال الطبيعية مختلفة في النوع
ايضاً . والنفس والملاك مختلفان في الافعال الطبيعية فقد قال ديويسوس في
الاسماء الالهية ب ٧ مق ٢ « الملائكة لها عقول بسيطة وخيرة لا تقتنص المعرفة
الالهية من المرات » ثم اتى بعد هذا على وصف النفس بما يضاف ذلك . فاذا
ليس النفس والملاك واحد بالتوحد

والجواب ان يقال ان اوريجنوس وضع ن جميع النفوس البشرية والملائكة
متحدة في النوع وذلك لانه ذهب الى ان ما في هذه الجواهر من التفاوت في
المرتبة عرضي لكونه ناشئاً عن الاختيار كما سلفنا في مب ٤٧ ف ٢ لكن هذا
محال لاستحالة ان يكون في الجواهر المجردة تمايز في العدد دون ان يكون فيها

تفاير في النوع وتفاوت في الطبع لأنها لما تكن مركبة من مادة وصورة بل كانت صوراً قائمة بانفسها كان من الواضح وجوب كونها متفايرة في النوع لانه ليس يتصور وجود صورة مفارقة من دون ان يكون لها وحدها نوع مخصوص كما لو وجد يابض مفارق لما جاز ان يكون الا واحداً فقط اذ ليس ينافر يابض يابضاً آخر الا باختصاصه بهذا اوداك والتفاير النوعي يصاحبه دائماً تباير طبيعي كما ان اللون الواحد في انواع الالوان اكل من الآخر وهلم جرّاً وذلك لان الفصول التي بها ينقسم الجنس متضادة والتضاد انما يكون بحسب الكمال والتقصان لان مبدأ التضاد هو الدم والملكة كما في الالهيات كـ ١٠١٥ و ١٦٠ وهذا ايضاً يلزم لو فرض ان هذه الجواهر مركبة من مادة وصورة لانه اذا كانت مادة هذا متفايرة لمادة ذاك فلا يخلو اما ان تكون الصورة منشأً للتفاير في المادة في ان تكون المواد متفايرة بسبب تباير الصور الحائلة فيها فيلزم ايضاً التفاير في النوع والتفاوت في الطبع او ان تكون المادة منشأً للتفاير في الصور ولا يجوز جعل التفاير بين مادتين الا في الكم وهذا لا محل له في الجواهر المجردة كالملك والنفس فاذا يستحيل ان يكون الملك والنفس متحدتين بالنوع . واما وجود نفوس متكثرة تحت نوع واحد فسياً في بيانه في البحث القريب ف٣

اذا اجيب على الاول بان هذا الاعتراض ينهض على اعتبار الغاية القريبة والطبيعية والسعادة الابدية هي الغاية القصوى وهي قائمة الطبع

وعلى الثاني بان الفصل النوعي الاخير انما هو اشرف شيء من حيث هو في نهاية المحدودية على نحو ما ان الفعل هو اشرف من القوة والعقلي ليس اشرف شيء بهذا المعنى لسبوعه واشترাকে بين كثير من مراتب الوجود العقلي كاشتراك المحسوس بين كثير من مراتب الوجود الحسي ومن ثم فكما لم تكن جميع المحسوسات متحدة بالنوع كذلك ليس جميع العقلات متحدة به

وعلى الثالث بان البدن ليس داخلياً في ماهية النفس الا ان النفس من طبيعتها
الذاتية ان تتصل بالبدن ولهذا كان التدرج حقيقة في النوع هو المركب لا النفس .
واحتياج النفس على نحو ما الى البدن في فعلها انما هو برهان على انها في الوجود
العقلي احاطة مرتبة من الملاك الذي ليس يتصل بجسم

البحث السادس والسبعون

في اتصال النفس بالبدن - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في اتصال النفس بالبدن والبحث في ذلك يدور على ثنائي مسائل - ١ في
ان المبدأ العقلي هل هو متصل بالبدن اتصال الصورة - ٢ في ان المبدأ العقلي هل هو
متعدد بتمدد الابدان او ان لجميع الناس عقلاً واحداً - ٣ في ان البدن المتصور بالمبدأ
العقلي هل يوجد فيه نفس أخرى - ٤ هل يوجد فيه صورة أخرى جوهرية - ٥ في ان
البدن المتصور بالمبدأ العقلي كيف يجب ان يكون - ٦ في ان النفس هل تتصل بهذا
البدن بواسطة جسم آخر - ٧ هل تتصل به بواسطة عرض ما - ٨ هل تكون كلها في
كل جزء من البدن

الفصل الاول

في ان المبدأ العقلي هل هو متصل بالبدن اتصال الصورة

يُخفى الى الاول بان يقال : يظهر ان المبدأ العقلي ليس متصلاً بالبدن
اتصال الصورة فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٦ و ٧ « ان العقل
مفارق وليس فعلاً لجسم » . فاذا ليس متصلاً بالبدن اتصال الصورة
٢ وايضاً كل صورة فهي محدودة على نسبة طبيعة المادة المتصورة بها والآن لم
تجب المناسبة بين المادة والصورة فلو كان العقل متصلاً بالبدن اتصال الصورة
لكان له طبيعة محدودة لان لكل جسم طبيعة محدودة فلم يكن له قوة على ادراكه

جميع الأشياء كما يتضح مما مر في البحث الآنف ف ٢ و ٣ . وهذا منافٍ لحقيقة العقل . فإذا ليس العقل متصلاً بالبدن كالصورة

٣ وايضاً كل قوة قابلة وهي فعل الجسم ما فهي تقبل بصورة على نحو مادي وشخصي لان المقبول يحصل في القابل بحسب حال القابل . وصورة الشيء المعقول ليست تحمل في العقل حلول المادي والشخصي بل حلول المجرد والكلبي والا لم يكن العقل مدركاً للمجردات والكلبيات بل للجزئيات فقط كالخس . فإذا ليس العقل متصلاً بالبدن اتصال الصورة

٤ وايضاً ان القوة والفعل اي الأثر يُسندان الى واحد بعينه لان الذي يقوى على الفعل هو عين الذي يفعل والفعل العقلي ليس يُسند الى جسم كما يتضح مما اسلفناه في البحث الآنف ف ٢ فكذا القوة العقلية ليست قوة جسم . ويمتنع ان تكون القدرة او القوة أكثر تجرداً او سذاجة من المادية التي هي مصدر القدرة او القوة . فإذا ليس جوهر العقل ايضاً صورة للبدن

٥ وايضاً ما كان موجوداً بالذات فليس يتصل بالجسم كصورته له لان الصورة هي ما به يوجد شيء فلا يكون الوجود حاصلًا لها بالذات . والمبدأ العقلي موجود بالذات وقائم بنفسه كما مر في البحث الآنف ف ٣ . فإذا ليس متصلاً بالبدن كالصورة

٦ وايضاً ما كان من طبع شيء فهو حاصل له دائماً ومن طبع الصورة ان تتصل ببادة لان شيئاً لا يكون فعلاً للمادة بالعرض بل بمهيته والا لم يحصل عن المادة وانصورة واحد بالذات بل بالعرض فإذا امتنع وجود الصورة دون مادتها . ومتى فسد البدن يبقى المبدأ العقلي غير متصل به لعدم قبوله الفساد كما مر بيانه في البحث الآنف ف ٦ . فإذا ليس المبدأ العقلي متصلاً بالبدن كالصورة لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الاخيات ٨ م ٦ ان اتصل يؤخذ من

صورة الشيء . والفصل انتموم للانسان هو الناطق الذي انما يقال على الانسان باعتبار المبدأ العقلي . فأذاً المبدأ العقلي هو صورة الانسان والجواب ان يقال لا بد من القول بان العقل الذي هو مبدأ الفعل العقلي هو صورة البدن الانساني لان الأول ما به يفعل شيء هو صورة ما يُسند اليه الفعل كما ان أول ما به يصح البدن هو الصحة وأول ما به تعلم النفس هو العلم فكانت الصحة من جهة صورة البدن والعلم صورة النفس على نحو ما وتحقيق ذلك ان شيئاً ليس يفعل الا بحسب كونه موجوداً بالفعل فما به شيء بالفعل فيه يفعل وواضح ان اول ما به يحيا البدن هو النفس واذا كانت الحياة تظهر بانفعال مختلفة في المراتب المختلفة من الأحياء فأول ما يفعل به كل فعل من هذه الافعال الحيوية هو النفس لان النفس هي اول ما به تتنزي ونشعر ونحرك في المكان وهي ايضاً اول ما به نفعل . فأذاً هذا المبدأ الذي به نفعل سواءً سمي عقلاً او نفساً عاقله هو صورة البدن وهذا البرهان اورده ارسطو في كتاب النفس ٢م ٢٤٠ على انه ان اراد مرید نفي كون النفس العاقلة هي صورة البدن فلا بد ان يجد وجهاً لاستناد فعل العقل الى هذا الانسان فان كلا يعلم باوجود ان انه هو الذي يعقل والفعل يُسند الى شيء على ثلاثة انحاء كما يتضح مما قاله افيلسوف في الطبيعيات ٢م ١ فيقال ان شيئاً يحرك او يفعل اما بامرٍ كما يُشفي الطبيب او بجزء منه كما يبصر الانسان بالعين او بعرض كقولنا الأبيض يبي فانه يعرض للبيضاء ان يكون ابيض . ومتى قلنا نسقراط او افلاطون يعقل فواضح ان العقل ليس يُسند اليه بالعرض لانه يُسند اليه بما هو انسان وهو كذلك بالذات فبقي اما ان سقراط يعقل بامرٍ كما ذهب افلاطون بقوله ان الانسان هو النفس العاقلة او ان العقل جزء منه والأول محال كما مرّ يانه في البحث الآنف فله لان انساناً واحداً بعينه يجد من نفسه انه يعقل ويشعر والشعور ليس يكون دون البدن فتعين ان يكون البدن

جزءاً للانسان وهكذا يكون العقل الذي به يعقل سقراط جزءاً لسقراط ولكنه متصل ببدنه نوعاً من الاتصال وقال الشارح ان هذا الاتصال يحصل بالشبح المعقول الذي له موضوعان العقل الميولاني والصور الخيالية الحاصلة في الآلات الجسمية وعلى هذا فالعقل الميولاني يتصل بجسم هذا الانسان او ذاك بواسطة الشبح المعقول على ان هذا الاتصال ليس يكفي لاسناد فعل العقل الى سقراط وهذا يتضح بقياس العقل على الحس الذي منه ينتقل ارسطو الى النظر في ما يخص العقل فان نسبة الصور الخيالية الى العقل كنسبة الالوان الى البصر كما في كتاب النفس ٣ شرح ٣٦ فكما ان اشباح الالوان تحصل في البصر كذلك اشباح الصور الخيالية تحصل في العقل الميولاني . وواضح ان وجود الالوان في الحائط ليس موجباً لاسناد فعل البصر الحاصلة فيه اشباه تلك الالوان الى الحائط فلنستعمل ان الحائط يصير بل انه يبصر فاذا ليس حصول اشباح الصور الخيالية في العقل الميولاني موجباً لكون سقراط الحاصلة فيه الصور الخيالية يعقل بل لكونه يعقل هو او صورته الخيالية - وقد صار قوم الى ان العقل متصل بالبدن اتصالاً بالحركة وانه يحصل عنهما واحد لكن بحيث يجوز اسناد فعل العقل الى الكل وهذا باطل من وجوه اولها ان العقل ليس يحرك البدن الا بالشهوة التي تستلزم حركتها ففعل العقل فليس يعقل سقراط لانه يتحرك من العقل بل بعكس ذلك انما يتحرك من العقل لانه يعقل . والثاني ان سقراط شخص في طبيعة ماهيتها واحدة مركبة من مادة وصورة فلم يكن العقل صورته لكان خارجاً عن ماهيته فتكون نسبة العقل الى سقراط كنه نسبة الحركة الى التحرك . والتعلل فعل مستقر في الفاعل غير متعدي الى آخر التحريك فلا يجوز اسناده الى سقراط بسبب كونه متحركاً من العقل . والثالث ان فعل المحرك ليس يستند اصلاً الى التحرك الا على كونه آلة كما يستند فعل صانع العجلات الى المتحرك فاذا لو استند التعلل الى سقراط لكونه فعل محركه لكن من

قيل الاسناد الى الآلة وهذا مناف لما أثبتته الفيلسوف في كتاب النفس م ١٢ من ان العقل ليس يكون بالترجسية . والرابع ان فعل الجزء وان جاز اسناده الى الكل كما يستند فعل العين الى الانسان لكنه لا يجوز اسناده الى جزء آخر الا بالعرض فلا نقول ان اليد تبصر بسبب ابصار العين وعلى هذا فان كان يحصل عن العقل وسقراط واحد امتنع اسند فعل العقل الى سقراط وان كان سقراط كلاً مركباً من اتصال العقل بسائرهم هو من سقراط ولكن اتصاله انما هو اتصال محرك لزم ان سقراط ليس واحداً بالاطلاق فلا يكون موجوداً بالاطلاق لان شيئاً انما يكون موجوداً على حسب ما هو واحد — فبقي اذا هناك وجه واحد اثبتته ارسطو في كتاب النفس م ٢ م ٢٥ و ٢٦ وهو ان هذا الانسان يعقل لان المبدأ العقلي هو صورته فاذا من فعل العقل يتبين ان المبدأ العقلي متصل بالبدن كالصورة . وقد يمكن توضيح ذلك ايضاً من جهة النوع الانساني فان طبيعة كل شيء تظهر من فعله والفعل الخاص بالانسان بما هو انسان هو العقل فانه به يفضل جميع الحيوانات الأخرى ومن ثم جعل ارسطو في الخلفيات ك ١٠ ب ٧ — مادة الانسان القصورى في هذا العقل على انه خاص به فاذا يجب ان يستفيد الانسان نوعه من مبدأ هذا الفعل وكل شيء فانما يستفيد نوعه من صورته فيلزم اذن ان يكون المبدأ العقلي صورة الانسان الخاصة ولكن يجب ان يعتبر انه كلما كانت الصورة اشرف كانت أكثر تسلطاً على الهيولى الجسمية واقل تماقاً بها واوفر بمجاوزة لما فعلها او قدرتها ومن ثم نجد ان صورة الجسم المرامي فعلاً آخر غير ناشئ عن الكيفيات العنصرية وكلما ازدادت الصورة شرفاً كانت قوتها أقوى على الهيولى العنصرية كما ان النفس الثابتة أقوى على الهيولى من الصورة العنصرية والنفس الحساسة اسمى من النفس الثابتة واما النفس الانسانية فلها في الشرف الصوري المقام الاعلى ولهذا كانت من مجاوزة قوتها الهيولى الجسمية بحيث ان لما فعلاً وقوة

لا دخل فيها بوجه من الوجوه للمادة الجسمانية وهذه القوة يقال لها عقل — على انه يجب ان يعلم ان من يجعل النفس مركبة من مادة وصورة فليس يجوز له بوجه من الوجوه اثبات كونها صورة البدن لانه لما كانت الصورة فعلاً والمادة موجوداً بالقوة فقط لم يجز اصلاً ان يكون التركيب من مادة وصورة هو كله صورة لآخر فان كان جزؤه صورة قلنا ان ذلت الجزء هو النفس والمتصور به هو النفس الاول كما مر في البحث الآنف

ذا اوجب على الاول بما قاله الفيلسوف في الطبيعيات ٢ م ٢٦ وهو ان الصورة الاخيرة الطبيعية التي ينتهي اليها نظر الفيلسوف الطبيعي وهي النفس الانسانية مفارقة من وجه وحالة في المادة من وجه وقد اثبت ذلك من ان الانسان والشمس يولدان الانسان من المادة اما كونها مفارقة فبحسب القوة العقلية لان القوة العقلية ليست قوة آلة جسمانية كما ان القوة البصرية هي فعل العين فان العقل فعل ليس يمكن مباشرته بالآلة جسمانية كالبصائر . واما كونها حالة في المادة فمن حيث ان النفس التي لها هذه القوة هي صورة الجسد وهي غاية التناسل الانساني . فاذا قال الفيلسوف ان العقل مفارق لعدم كونه قوة لآلة جسمانية

وبذلك يتضح الجواب على الثاني والثالث فانه يكفي لاقتدار الانسان على ادراك جميع الاشياء بالعقل ولادراك العقل جميع البردات والكميات كون القوة العاقلة ليست فعلاً للجسم

وعلى الرابع بان كون النفس صورة حالة في مادة جسمانية او محصورة بأسرها فيها ليس لاجل كمالها فلا يمنع عدم كون قوتها من قواها فعلاً للجسم وان كانت هي بحسب ذاتها صورة للجسم

وعلى الخامس بان النفس تشترك في ذلك الوجود القائمة فيه بنفسها المادة

الإنسانية الحاصل عنها وعن القوة العاقلة واحد فيكون وجود المركب كله هو وجود النفس أيضاً وهذا ليس يعرض في سائر الصور التي ليست قائمة بانفسها ولهذا كانت النفس الإنسانية تبقى في وجودها بعد فساد البدن بخلاف سائر الصور

وعلى السادس بان من طبع النفس ان تتصل بالبدن كما ان من طبع الجسم الخفيف ان يتصمد. وكما ان الجسم الخفيف يبقى بعد مفارقة مكانه الخاص خفيفاً ولكن مع بقاء استعداد له ونزوعه اليه كذلك النفس الإنسانية بعد مفارقتها البدن تبقى في وجودها مع استعدادها للاتصال به ونزوعها الطبيعي اليه

الفصل الثاني

في ان المبدأ العاقل هل هو متكرر بتكرر الابدان

يُخَطَّئُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان المبدأ العاقل ليس متكرراً بتكرر الابدان بل انما للناس كافة عقل واحد لان جوهر مجرد ليس يتكرر بالعدد في نوع واحد. والنفس الإنسانية جوهر مجرد اذ ليست مركبة من مادة وصورة كما مر بيانه في المبحث الآنف هـ فليست متكررة في نوع واحد بل جميع الآدميين نوع واحد. فاذا لجميع الآدميين عقل واحد

٢ وايضاً اذا اُرسِعتِ العلة اُرفِعتِ المعلومات فلو كانت النفوس البشرية متكررة بتكرر الابدان لما بقي بعد مفارقة الابدان نفوس كثيرة في ما يظهر بل انما يبقى من جميع النفوس شيء واحد فقط وهذا بدعة لها به الفرق بين الثواب والعقاب
٣ لو كان عقلي متغيراً لمقلك لكن كل منهما شخصاً متميزاً عن الآخر لان الجزئيات ما كانت متغيرة بالعدد ومتحدة بالنوع. وكل ما يحل في شيء غافلاً يحل فيه على حسب حال القابل. فيلزم ان يكون حلول الصور في عقلي وعقلك على وجه جزئي وهذا منافٍ لحقيقة العقل الذي انما هو مدرك للكليات

٤ وايضاً ان المقول يحصل في العقل العاقل فلو كان عقلي متغيراً لعقلك لوجب ان يكون المقول متغيراً للمقول منك فيكون كلاهما معدوداً بالثخص ومفعولاً بالقوة ويجب انتزاع معنى مشترك من كليهما لجواز ان ينتزع من كل مختلفين مقول مشترك وهذا منافٍ لحقيقة العقل للزوم عدم التفرقة بين العقل والقوة الواحدة في ما يظهر فيظهر اذن ان جميع الناس عقلاً واحداً

٥ وايضاً ان العلم الذي يتلقاه التليذ من المعلم لا يجوز ان يقال ان المعلم يحدّثه في التليذ والا لكان العلم ايضاً صورة فاعلة كالحرارة وهذا بين البطلان فيظهر اذن ان العلم الواحد بالعدد الذي في المعلم يشترك فيه بعينه التليذ وهذا لا يجوز الا اذا كان لكليهما عقل واحد فيظهر اذن ان للتليذ والمعلم عقلاً واحداً وهكذا يكون لجميع الناس عقل واحد

٦ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب كية النفس ب ٣٢ « لو قلت ان النفوس البشرية متكثرة فقط لضعفت من نفسي » ويظهر ان النفس واحدة على الاخص باعتبار العقل فيكون لجميع الناس عقل واحد

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قال في الطبييات ٣٨م٢ ان نسبة الملل الجزئية الى الجزئيات كنسبة الملل الكلية الى الكليات ويستحيل ان يكون للحيوانات المختلفة بالنوع نفس واحدة بالنوع فيستحيل ان يكون للحيوانات المختلفة بالعدد نفس عاقلة واحدة بالعدد

والجواب ان يقال يستحيل قطعاً ان يكون لجميع الناس عقل واحد وهذا واضح على قول افلاطون بان الانسان هو العقل لانه لو كان لسقراط وافلاطون عقل واحد فقط لزم كونهما انساناً واحداً وانهما لا يتمايزان الا بما هو خارج عن ماهية كليهما فلا يكون بينهما تمايز سوسى الذي بين ذي القميص وذو البرنس وهذا مستحيل قطعاً وهو ايضاً واضح على مذهب ارسطو الذي وضع

في كتاب النفس ٣ م ٥٢ ان العقل جزء اوقوة للنفس التي هي صورة الانسان
لاستحالة ان يكون لكثير مختلفين عدداً صورة واحدة كاستحالة ان يكون لهم
وجود واحد اذ الصورة هي مبدأ الوجود — وكذا هو واضح ايضاً كيفما جعل
اتصال العقل بهذا الانسان او ذاك فواضح انه اذا كان الفاعل الاصيل واحداً
والآلات متكثرة جاز ان يقال هناك فاعل واحد على الاطلاق وافعال متكثرة
كما لو لمس انسان واحد يديه اموراً مختلفة لكان ثم لمس واحد ولسان ولكن
لو كان الامر بعكس اي لو كانت الآلة واحدة والقواعل الاصلية متكثرة
فيقال فواعل كثيرة وفعل واحد كما اذا جذب كثير السفينة بجبل واحد كان
ثم جاذبون كثيرون وجذب واحد واما اذا كان الفاعل الاصيل واحداً والآلة
وحدة فيقال فاعل واحد وفعل واحد كما انه متى ضرب الصانع بطريقة واحدة
كان هناك ضارب واحد وضربة واحدة . وواضح انه كيف كان اتصال العقل
او تعلقه بهذا الانسان او ذاك فالعقل هو الاصيل بين جميع ما يختص بالانسان
فان القوى الحسية منقاد له وخادمة اياه فلوضع ان لانسانين عقليين وحاسة
واحدة كما لو كان لهما عين واحدة لكانت ثم مبصران وإبصار واحد ولو كان
العقل واحداً مع تغاير سائر الاتباء التي يستخدمها كآلات لما جاز اصلاً ان يقال
لسقراط وافلاطون الاعاقل واحد ولو اضعنا الى ذلك ان العقل الذي هو
فعل العقل لا يتم بالآلة غير العقل للزم ايضاً ان يكون هناك فاعل واحد وفعل
واحد اي ان يكون جميع الناس عقلاً واحداً وان يكون للجميع عقل واحد
اي بالنظر الى معقول واحد ويجوز ان يقع التغاير بين فعلي العقلي وفعلك
بتغاير الخيالات اي بسبب ان خيال الحجر الذي في مغائر الذي فيك اذا كان
اخيالاً بحسب تغايره هذا صورة للعقل الميولاني لجواز ان فاعلاً بعينه يعقل
افعالاً متغايرة بتغاير الصور كما يقع للعين ان تبصر ابصاراً مختلفة باختلاف

صَوْرَ الاشياء على ان الخيال ليس صورة للعقل الميولاني بل انما صورته المثال
المعقول المنزَّع من الخيالات وليس يُنَزَّع في عقل واحد من خيالات مختلفة
لنوع واحد سوى مثال معقول واحد كما يظهر ذلك في الانسان الواحد فانه
يجوز ان يكون فيه خيالات مختلفة للعجز ومع ذلك انما يُنَزَّع منها جميعاً مثال
معقول واحد للعجز به بعقل عقل الانسان الواحد طبيعة العجز بفعل واحد ومع
اختلاف الخيالات فلو كان لجميع الناس عقل واحد لما جاز ان يؤثر اختلاف
الخيالات في هذا وذلك اختلافاً في الفعل العقلي عند هذا الانسان وذلك كما
زعم الشارح . فاذاً يستحيل قطعاً ان يجعل لجميع الناس عقل واحد

اذا اجب على الاول بان النفس العقلية وان كانت غير متكونة عن مادة
كالملك لكنها صورة لمادة بخلاف الملك . ولهذا جاز ان يكون نفوس كثيرة
تحت نوع واحد باعتبار اقسام المادة ولم يميز اصلاً ان يكون ملائكة كثيرون
تحت نوع واحد

وعلى الثاني بان وحدة كل شيء انما تكون على حسب وجوده فكان الحكم على
تكثر شيء كالحكم على وجوده . وواضح ان النفس العقلية من جهة وجودها
متصلة بالبدن اتصال الصورة ولكنها بعد فساد البدن تبقى في وجودها . فكنا
النفوس وان كان تكثرها بتكثر الابدان لكنها بعد دثور الابدان تبقى في
وجودها على تكثرها

وعلى الثالث بان تشخص العاقل او الصورة التي يعقل بها لا يمنع من تعقل
الكليات واللا متنع ذلك على العقول المتفاوتة لكونها جزئية من حيث هي جواهر
قائمة بانفسها بل انما يمنع من ادراك الكلي مادية المدرك والصورة التي يدرك بها
لانه كما ان كل فعل يكون على حسب حال الصورة التي بها يفعل الفاعل كما
يكون السخيف على حسب حال الحرارة كذلك الادراك انما يكون على حسب حال

الصورة التي بها يدرك المدرك. وواضح ان الطبيعة المشتركة انما تميز وتكثر بحسب المادى الشخصىة التي هي من جهة المادة فاذا كانت الصورة التي يحصل بها الادراك مادية غير مجردة عن الملائق الهولانية فلتما يحصل شبه طبيعة النوع او الجنس في المدرك بحسب تمايزها وتكثرها بالمادى الشخصىة فيمتنع ادراك طبيعة الشيء من جهة حقيقته الكلية. واما اذا كانت الصورة مجردة عن لواحق المادة الشخصىة فيحصل شبه الطبيعة دون ما يميزها ويكثرها فيدرك كليها ولا فرق في ذلك بين ان يكون عقل واحد او عقول كثيرة لانه وان كان عقل واحد فقط فلا بد ان يكون عقلاً ما مخصوصاً وان تكون الصورة التي يعقل بها صورة ما مخصوصة

وعلى الرابع بان الشيء المعقول واحد سواء كان عقل واحد او اكثر لان الشيء الذي يعقل ليس يحصل في العقل بذاته بل بشبهه فليس يحصل في النفس الحجر بل صورة الحجر كما في كتاب النفس ٣٨٣ م ومع ذلك فالذي يعقل هو الحجر لا صورة الحجر التي لا تعقل الا بانعكاس العقل على ذاته والا لم يكن مدار العلوم على الاشياء بل على المثل المعقولة ولما كان يجوز ان يتشبه كثير بشيء واحد بحسب صور مختلفة وكان الادراك يحصل بتشبه المدرك بالمدرك لم يجوز ان يطلق ادراك كبير بشيء واحد كما يتضح في الحس فان كثيراً يصرون اللون الواحد باشباه مختلفة وهكذا يجوز ان تعقل عقول كثيرة معقولاتاً واحداً غير ان الفرق بين الحس والعقل على مذهب ارسطو كما في الموضع المتقدم ذكره انما هو ان الشيء يحس به على تلك الحالة التي له في جزئيه خارجاً عن النفس وطبيعة الشيء التي تعقل لها وجود في الخارج ولكن ليس لها فيه من الوجود تلك الحالة التي تعقل بها فهي تعقل على وجه العموم مجردة عن المادى الشخصىة وليس لما في الخارج هذه الحال من الوجود. واما على مذهب افلاطون فالشيء

المقول هو في الخارج على تلك الحال التي يعقل بها لانه وضع طبائع الاشياء
مفارقة للمادة

وعلى الخامس بان علم التليذ غير وعلم المعلم غير واما انه كيف يحدث في التليذ
فسيأتي بيانه في مب ١٢ ف ١

وعلى السادس بان مراد اوغسطينوس في ذلك ان النفوس ليست متكررة
قطع بمعنى انها غير متحدة في حقيقة واحدة نوعية

الفصل الثالث

في ان الانسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة انفس أخرى مختلفة ذاتا
يُختص إلى الثالث بان يقال : يظهر ان في الانسان من دون النفس العاقلة
نفسين أخريين مختلفتين ذاتا وهما النفس الحساسة والنفس الغاذية لان الفاسد
وغير الفاسد ليسا متحدين جوهرًا . والنفس العاقلة غير فاسدة والنفسان الأخريان
أي الحساسة والغاذية فسدتان كما يضح مما مر في البحث الآنف ف ٦ . فإذا اجتمع
ان تكون النفس العاقلة والحساسة والغاذية في الانسان متحدة ذاتا

٢ وايضاً ان قيل ان النفس الحساسة في الانسان غير فاسدة يرده ان الفاسد
وغير الفاسد متغايران في الجنس كما في الالهيات ك ١٠ م ٢٦ . والنفس الحساسة
في الفرس والاسد وسائر البهائم فاسدة فلو كانت في الانسان غير فاسدة لكانت
مغايرة في الجنس للتي في البهيمة . والحيوان انما يقال له ذلك من حيث ان له
نفساً حساسة فيلزم ان لا يكون الحيوان جنساً واحداً شاملاً للانسان وسائر
الحيوانات وهذا باطل

٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ب ٢ ان الجنين يكون
حيواناً قبل كونه انساناً . وهذا يمتنع لو كانت النفس الحساسة والنفس العاقلة
متحدتين ذاتاً لانه حيواناً بالنفس الحساسة وانساناً بالنفس العاقلة . فإذا ليست

النفس الحساسة والنفس العاقلة في الانسان متعدتين ذاتاً

٤ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك ٨م ٦ ان الجنس يؤخذ من المادة والفصل يؤخذ من الصورة - والنطاق الذي هو الفصل المقوم للانسان يؤخذ من النفس العاقلة والحيوان يقال من حيث ان له جسماً ذا نفس حساسة - فإذا نسبة النفس العاقلة الى الجسم ذي النفس الحساسة نسبة الصورة الى المادة - فإذا ليست النفس العاقلة والنفس الحساسة متعدتين ذاتاً سيفي الانسان بل الأولى تستلزم تقدم الثانية على انها محلها المادي

لكن يمرض ذلك قوله في كتاب عقائد الكنيسة ب ١٥ «لنا نقول بنفسين في الانسان الواحد احدهما حيوانية محمية للبدن ومخالطة للدم والأخرى روحانية ذات عقل كما كتب يعقوب وغيره من السريانيين بل نقول بنفس واحدة في الانسان محمية للبدن باتصالها به ومديرة لذاتها بعقلها»

والجواب ان يقال ان افلاطون ذهب الى ان في البدن الواحد نفوساً مختلفة لكل منها آلة مخصوصة وجعل لهذه النفوس افعال حيوية مختلفة فقال ان محل القوة المغاذية هو الكبد ومحل القوة الشهوانية هو القلب ومحل القوة المدركة هو

الدماغ وهذا القول قد رواه ارسطو في كتاب النفس ١ م ٩٠ وابطله في ك ٣

م ٤١ وما يليه من جهة تلك القوى النفسانية التي تبشر افعالها بالآلات جسمية بوجود افعال نفسانية مختلفة كالخس والشهوة في كل جزء من تلك الحيوانات التي تبقى بعد قطعها حية ولو كان لافعال النفس على اعتبار كونها مختلفة اختلافاً

ذاتياً مبادئ مختلفة باختلاف اجزاء البدن لانتفع ذلك واما القوة العاقلة فيظهر انه لم يحزم بكونها مفارقة لسائر القوى النفسانية في الاعتبار فقط او فيه وفي المحل مما على انه لو كان اتصال النفس بالبدن من قبيل اتصال الحرك لا الصورة على ما قال افلاطون لاحتمل مذهبه هذا لجواز ان يتحرك متحرك واحد

من محركات مختلفة خصوصاً باعتبار اجزاء مختلفة واما على ان النفس متصلة بالبدن اتصال الصورة فيستحيل قطعاً في ما يظهر ان يكون في بدن واحد نفوس متعددة متغايرة بالذات وتوضيح ذلك من وجود ثلاثة اولها ان الحيوان لو كان له انفس متكررة لم يكن واحداً مطلقاً اذ ليس شيء واحداً على الاطلاق الا بالصورة الواحدة التي بها يحصل وجوده لان الشيء يستفيد الوجود والوحدة من واحد بعينه فما انصف بصور مختلفة فليس بواحد مطلقاً كالانسان الايض وعلى هذا فلو استفاد الانسان الحيوة من صورة اي من النفس الثابتة والحيوانية من صورة اخرى اي من النفس الحساسة والانسانية من صورة ثالثة اي من النفس الناطقة لم يكن واحداً مطلقاً بهذا الوجه رد رسلو مذهب افلاطون بقوله في الالهيات ك ٣٠ م ٢٠ لو كانت حقيقة الحيوان متغايرة لحقيقة ذي الساقين لم يكن الحيوان ذو الساقين واحداً مطلقاً ولذلك عندما اراد في كتاب النفس ١ م ٩٠ إلخام القائلين بنفوس مختلفة في البدن الواحد وجه الهم سؤاله ماذا يجمعها اي ماذا ينشئ منها واحداً لا يقال انها متحدة بوحدة البدن لان النفس هي بالأحرى تحوي البدن وتقيده الوحدة — والثاني من طريق الحل لان الاشياء المأخوذة من صور مختلفة يحمل احدها على الآخر اما بالعرض اذا لم يكن بينها نسبة متبادلة كقولنا الايض حلوا او بالذات بالضرب الثاني من الحل الذاتي اذا كان بينها نسبة متبادلة لاختد الموضوع في حد المحمول كما ان السطح متقدم على اللون فذا قلنا ان الجسم ذا السطح متلون فذلك هو الضرب الثاني من الحل الذاتي فاذا لو كانت الصورة التي منها يقال شيء حيوان متغايرة للصورة التي منها يقال له انسان للزم اما انه لا يجوز حمل احدهما على الآخر الا بالعرض اذا لم يكن بينهما صورتين نسبة متبادلة او ان يحمل احدهما على الآخر بالضرب الثاني من الحل الذاتي اذا كانت احدى النفوس سابقة على الأخرى وكلا هذين

بين البضآن لان الحيوان يحمل على الانسان بالذات لا بالعرض ولا انسان ليس
يؤخذ في حد الحيوان بل بالعكس فيجب من ثمة ان تكون الصورة التي بها شيء
انسان والتي بها شيء حيوان واحدة بعينها والا لم يكن الانسان في الحقيقة نفس
ما هو اخيران بحيث يحمل الحيوان عليه بالذات - وثالث انه متى كان احد
افعال النفس شديداً منع من الآخر فلم يكن مبدأ الافعال واحداً بالذات لم
يكن وجه لذلك . فاذا يجب ان يقال ان النفس الحساسة والعاقلة والغاذية
واحدة . بعدد في الانسان . واما كيفية ذلك فيسهل تدبرها لمن يعتبر اختلاف
الانواع ونصور فائنا نجد الانواع والصور متفاوتة بحسب الاكل والاكل كالأل
كما ان النفس اكل في رتبة الموجودات من الجماد والحيوان اكل من النبات
والانسان اكل من البيسة ولكل جنس من هذه الاجناس مراتب متفاوتة
ولهذا شبه ارسطو في الاثبات لثمة ١٠ انواع الموجودات بالاعداد التي يختلف
نوعها بحسب اضافة الوحدة او اسقاطها ومثل النفوس المختلفة بانواع الاشكال
التي يتضمن احدها الآخر كما ان الخمس الزوايا يتضمن المربع الزوايا وزيادة وعلى
هذا القياس فالنفس العاقلة تشتمل بقوتها على كل ما للنفس البهائم الحساسة ونفس
النبات الغاذية فاذا كما ان السطح ذا الشكل الخمس الزوايا ليس خمس الزوايا
بشكل ومربع الزوايا بشكل آخر لعدم الفائدة في الشكل المربع الزوايا لا ندراجه
في الشكل الخمس الزوايا كذلك ليس سقراط انساناً بنفس وحيواناً بنفس
اخرى بن هو انسان وحيوان بنفس واحدة بعينها
اذا اجب على الاول بان النفس الحساسة ليست غير فاسدة من طريق
كونها حساسة بل من طريق كونها عاقلة فتي كانت حساسة فقط كانت فاسدة
ومتى كانت حساسة وعاقلة معاً كانت غير فاسدة لان الحسي وان لم يفد العقلي
عدم الفساد لكنه لا يقوى على رفع عدم الفساد عنه

وعلى الثاني بان الصور ليست دخلة في الجنس او في النوع بل انما يدخل فيها المركبات . والانسان فاسد كسائر الحيوانات . فلا اختلاف في الفساد وعدمه الذي من جهة الصور لا يؤثر اختلافاً في الجنس بين الانسان وسائر الحيوانات وعلى الثالث بان الجنين انما يفاض عليه في اول الامر النفس التي هي حساسة فقط فاذا ارتفعت فاضت عليه نفس اكل وهي النفس الحساسة والعاقلة معاً كما سيأتي لهذا مزيد بيان في مب ١١٨ ف٢

وعلى الرابع بانه ليس يجب ان يعتبر في الموجودات الطبيعية اختلاف باختلاف الاعبارات او المقاصد المنطقية اللاحقة لطريقة العقل لجواز ان يتصور العقل شيئاً واحداً بعينه بطرق مختلفة فاذا لما كانت النفس العاقلة مشتملة بقوتها على ما للنفس الحساسة وزيادة كما مر في جرم الفصل جاز ان يلحظ العقل ما يخص بقوة النفس الحساسة على حباله كامر ناقص ومادي ولوجدانه اياه عاماً للانسان وسائر الحيوانات يصوغ منه حقيقة الجنس واما ما به تجاوز النفس العاقلة النفس الحساسة فيعتبره كامر صوري ومكمل ومنه يصوغ فصل الانسان

الفصل الرابع

في ان الانسان هل يوجد فيه من دون النفس العاقلة صورة اخرى

يُخَطَّأُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان في الانسان من دون النفس العاقلة صورة اخرى فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢م ٤ وه « النفس فعلٌ لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة » تكون نسبة النفس الى الجسم نسبة الصورة الى المادة . والجسم صورة جوهريّة هو بها جسم . ففيه اذن صورة جوهريّة سابقة على النفس

٢ وايضاً ان الانسان وكل حيوان فهو محرك لنفسه وكل محرّكٌ لنفسه فينقسم الى جزئين احدهما محرك والان متحرك كما قرره الفيلسوف في الطبيعيات ٢

٨ والجزء المتحرك هو النفس فيجب ان يكون الجزء الآخر صالحاً لان يتحرك .
والهوىلى الأولى يتمتع تحركها كما في الطليعات كـ ١٣ م ٣٣ لكونها موجوداً بالقوة
فقط بل كل ما يتحرك فهو جسم . فإذا لا بد ان يكون في الانسان وفي كل
حيوان صورة أخرى جوهرية مقومة للجسم

٣ وايضاً ان ترتيب الصور انما يعتبر بحسب نسبتها الى الهوىلى الأولى لان
التقدم والتأخر انما يقال بالقياس الى مبدأ ما . فلو لم يكن في الانسان صورة
جوهرية من دون النفس الناطقة بل كانت هذه النفس حالة في الهوىلى الأولى
دون توسطه لكانت في مرتبة الصور الناقصة جداً التي تحل في الهوىلى الأولى ابتداءً
٤ وايضاً ان الجسم الانساني جسم مزاجي والمزاج لا يحصل بالمادة فقط والا
لكان ذلك فساداً فقط فلا بد اذن من بقاء صور العناصر في الجسم المزاجي .
وهي صور جوهرية . فإذا يوجد في الجسم الانساني من دون النفس الناطقة
صوراً أخرى جوهرية

لكن يعارض ذلك ان الشيء الواحد وجوداً واحداً جوهرياً والصورة الجوهرية
تفيد وجوداً جوهرياً فإذا انما يكون للشيء الواحد صورة واحدة جوهرية .
وانفس هي صورة الانسان الجوهرية . فإذا يستحيل ان يكون في الانسان صورة
أخرى جوهرية غير النفس العاقلة

والجواب ان يقال ان قيل بان النفس العاقلة ليست متصلة بالبدن كالصورة
بل كالحرك فقط كما ذهب الافلاطونيين تحت القول بان في الانسان صورة
أخرى جوهرية مقومة للجسم المتحرك من النفس في وجوده وما اذا كانت النفس
العاقلة متصلة بالبدن كالصورة الجوهرية على ما سلفناه في فصل الاول من
هذا البحث فيستحيل ان يوجد في الانسان من دونها صورة أخرى جوهرية
وتوضيح ذلك فلعل ان اية الفرق بين الصورة الجوهرية والصورة العرضية ان

الصورة العرضية لا تفيد مطلق الوجود بل وجوداً مقبلاً كما ان الحرارة لا تفيد
محملها مطلق الكون بل كونه حاراً وعلى هذا فتى وردت الصورة العرضية على
شيء فليس يقال انه يحدث او يتكون مطلقاً بل انه يكون كذا او يتقيد بوجه
ما . وكذلك متى زالت الصورة العرضية عن شيء فليس يقال انه يفسد مطلقاً
بل من وجه . واما الصورة الجوهرية فتفيد مطلق الوجود فتى وردت على شيء
قبل انه يتكون مطلقاً ومتى زالت عنه قيل انه يفسد مطلقاً ولذلك لما جعل قدماء
الطبيين الميول الأولى موجوداً بالفعل كالنار أو الهواء . او نحو ذلك فأنوا ليس
يتكون شيء أو يفسد مطلقاً بل كل تكوين فانما هو استحالة . رواء الفيلسوف في
الطبيبات كالم ٣٣ فاذا لو كان في هوى الانسان من دون النفس العاقلة صورة
ما اخرى جوهرية سابقة عليها بها يكون محل النفس موجوداً بالفعل لم تكن النفس
مفيدة للوجود مطلقاً فلم تكن صورة جوهرية ولم يكن بورودها كون مطلقاً ولا
يزوالها فساد مطلقاً بل من وجه فقط وهذا بين البطلان . فالحق اذن ان ليس في
الانسان صورة اخرى جوهرية سوى النفس العاقلة واحدها وانها كما تشتمل بقوتها
على النفس الحساسة والغاذية كذلك تشتمل بقوتها على جميع الصور السفلى وتعمل
وحدها كل ما تفعله الصور الناقصة في غير الانسان وهكذا شأن النفس الحساسة
في البهائم والغاذية في النباتات والاحمال شأن جميع الصور الكاملة بالقديس الى
الصور النقصية

اذا اوجب على الاول بان ارسطو لم يقل ان النفس مع الجسم فقط بل انها
« فعل لجسم طبيعي آتية ذي حياة بقوة » وليس فيه القوة مخرجاً بنفس
فواضح اذا ان النفس ايضاً تدخل في ما يقال ان نفسه هي فعله على حد قولنا
الحرارة فعل الحار والنور فعل المير ليس بوجود شئ دون النور بل لانه منير
بالنور وعلى هذا الصحيح ان النفس فعل الجسم الخ لانه كونه جسماً ونبياً وذا

حياته بقوة انما هو بنفسه . والفعل الاول يقال بالقياس الى الفعل الثاني الذي هو الاثر لان قيد اتقوة المذكور ليس مخرجاً للنفس

وعلى الثاني بان النفس لا تحرك البدن بوجودها من حيث هي متصلة به كالصورة بل بالقوة المحركة التي يستقيم فعلها تقدم وجود البدن بالفعل بالنفس فتكون النفس باعتبار القوة المحركة هي الجزء المحرك والبدن المتنفس هو الجزء المتنفس

وعلى الثالث بان المادة يُعتبر فيها مراتب مختلفة من الكمال كوجود واجبة والشعور والتفعل . وثاني الذي يرد على الأول هو دائماً اكل من الأول . فاذاً الصورة التي تنبئ المادة كالمادة الاول فقط هي في الدرجة القصوى من النفس واما التي تنبئها الكمال الاول والثاني والثالث وما بعد ذلك فهي في الدرجة القصوى من الكمال وتخل مع ذلك في المادة ابتداءً

وعلى الرابع بان ابن سينا صار الى ان الصور المنصرية الجوهرية تبقى سالمة في المركب المزاجي وان المزاج يحصل بانكسار الكيفيات المنصرية المتضادة ورجوعها الى حاق الوسط لكن هذا محال لان الصور المنصرية المختلفة لا يمكن ان تخل الا في اجزاء مختلفة من المادة وهذه الاجزاء لا بد لاختلافها من تعقل الابدان التي يمنع انقسام المادة من دونها . والمادة التي تقوم فيها البعد لا توجد الا في الجسم ويمتنع اجتماع اجسام مختلفة في حيز واحد بعينه فيلزم اذن ان تكون العناصر متمايزة في التركيب المزاجي بحسب الوضع وهكذا لا يكون ثم امتزاج في الحقيقة اي بحسب الكل بل في الصورة المحسوسة اسية بحسب غماس الاجزاء المنصرفة جداً . وذهب ابن رشد الى ان صور العناصر لما كانت ناقصة كانت متوسطة بين الصور العرضية والصور الجوهرية فتقبل الاكثر والافل ولذلك تضعف بالمزاج وترجع الى حاق الوسط ويحصل عنها صورة

واحدة وهذا اشد استمالة لان الوجود الجوهرى لكل شيء يقوم بما لا يتجزأ وكل
اضافة واسقاط فانه يغير النوع كما في الاعداد على ما في الالهيات ك ٨ م ١٠
فيسمح ان صورة جوهرية تقبل الاكثر والاقل وكذلك يستحيل ايضا كون
شيء متوسطا بين الجوهر والعرض . فالحق اذن ما قاله الفيلسوف في كتاب
الكون ١ من ان صور العناصر تبقى في المركب المزاجي لا بالفعل بل بالقوة لبقاء
الكيفيات العنصرية الخاصة القائمة بها قوة الصور العنصرية ولو كانت تلك
الكيفيات منكسة الصورة وكيفية هذا الامتزاج استعداد خاص لصورة الجسم
المزاجي الجوهرية كصورة الحجر او ذي النفس

الفصل الخامس

في ان اتصال النفس العاقلة بالبدن المتصلة به هل هو لائق

يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان اتصال النفس العاقلة بالبدن المتصلة
به غير لائق لان المادة يجب ان تكون على نسبة الصورة . والنفس العاقلة صورة
غير فاسدة فلا يليق اتصالها بالبدن الفاسد

٢ وايضا ان النفس العاقلة صورة في غاية القدر عن المادة بدليل ان لها فعلا
تستقل به عن المادة الجسمية . وكلما كان الجسم الطيف كانت حصته من المادة
اقل فكان يجب ان تنصل النفس بالطف الاجسام كالنار لا بجسم مزاجي فضلا
عن الارضي

٣ وايضا ليس يصدر انواع مختلفة عن صورة واحدة لكون الصورة هي مبدأ
النوع . والنفس العاقلة صورة واحدة . فلا ينبغي ان تنصل بجسم مركب من
اجزاء مختلفة الانواع

٤ وايضا ان قابل الصورة الكملى يجب ان يكونا كل . والنفس العاقلة هي
اكل النفوس . فاذا لما كان لا اجسام سائر الحيوانات اكية طبيعة كالوَرَمكان

التيابوكا لحوانر والاظلاف مكان الاحذية وكان لها ايضاً اسلحة طبيعية كالتحالب
والايناب والقرون لم يكن لاتقاً فيما يظهر ان تتصل النفس العاقلة بجسم ناقص
اي عارٍ عن هذه الملائون

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٤ و ٧ ان النفس
فل لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة

والجواب ان يقال لما لم تكن الصورة لاجل المادة بل المادة لاجل الصورة وجب
ان يعلل حال المادة من جهة الصورة دون العكس والنفس العاقلة لها في رتبة
الطبيعة انتقام الاسفل بين الجواهر العقلية كما مر في مب ٥٥ ف ٢ من حيث
انها ليس لها من طبعها معرفة الحق كالثلاثة بل لا بد ان تقتنصها بطريق
الشعور من التجزئات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ٧ مقاً ٢ والطبيعة
لم تقبس شيئاً ما كان ضرورياً له فوجب من ثمة ان لا يكون للنفس العاقلة قوة
التعلل فقط بل قوة الشعور ايضاً والشعور ليس يحصل من دون آلة جسمية
فوجب ان تتصل النفس العاقلة بجسم صالح لان يكون آلة موافقة للشعور .
وما سوى اللس من انواع الحس مبني عليه وآلة اللس يجب ان تكون متوسطة
بين الاطراف المتضادة وهي الحار والبارد والرطب واليابس ونحوها مما هو من
مدارك اللس لانها على هذا تكون بالقوة الى المتضادات وقادرة ان تشعر بها
ولذا كلما كانت آلة اللس اعدل مزاجاً كان اللس اشد ادراكاً . والقوة الحسية
على غاية الكمال في النفس العاقلة لان في الأدنى فهو موجود في الأعلى وجوداً
اكمل كما قال ديونيسيوس في الموضع المتقدم ذكره فوجب من ثمة ان يكون
الجسم المتصلة به النفس العاقلة مزاجياً اعدل من جميع ما سواه ولهذا كان الانسان
ااكل لسا من سائر الحيوانات والاكل لسا في الناس اكل عقلاً بدليل اننا نجد
من كان انهم بدأ اذكي عقلاً كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٩٤

إذا أُجيب على الأول بأنه ربما رام بعض دفع هذا الاعتراض بقوله ان جسم الانسان كان قبل الخطيئة غير فاسد لكن هذا الجواب قاصر في ما يظهر لان جسم الانسان لم يكن قبل الخطيئة غير فاني بالطبع بل بفضل النعمة الالهية والآن لم يرتفع بالخطيئة عدم فئائه كما لم يرتفع ايضاً عدم فئائه الشيطان—وهذا يجب ان يجاب بجواب آخر فيقال ان للمادة حالتين احدهما ما تختبئ لمناسبة الصورة والاخرى ما تلحق الاستعداد السابق بالضرورة وذلك كما يختبئ الصانع لصورة المنشار مادة حديدية صالحة لنشر ما كن صلباً واما قابلية استانه للفنول او الصدا فللزوم بضرورة المادة وعلى هذا فالنفس العاقلة يجب ان تكون متصلة بجسم معتدل فيلزم بضرورة المادة ان يكون فاسداً فان قيل كن ممكناً لله ان يدفع هذه الضرورة قلنا ليس يراد في تكوين الطبيعات ما اتصل اليه قدرة الله بل ما يلائم طبيعة الاشياء على ما قال اوغسطينوس في شرح تك ٢١ب ١ ومع ذلك فالتفانية الالهية قد جعلت موهبة النعمة علاجاً لدفع الموت

وعلى الثاني بأنه ليس يجب اتصال النفس العاقلة بالجسم لاجل اتحل العقلي في ذاته بل لاجل القوة الحسية التي تقتضي لها آلة معتدلة ولهذا وجب ان اتصل النفس العاقلة بهذا الجسم المتصلة به لا بعنصر بسيط او بجسم مزاجي غلبت فيه النار من جهة الكمية للزوم امتناع الاعتدال بقلية قوة النار الفعلية على ان هذا الجسم المعتدل له مزية على غيره يبعده عن الاطراف المتضادة مما يشابه به الجسم السماوي نوعاً من المشابهة

وعلى الثالث بان اجزاء الحيوان كالعين واليد والذو والعمق ونحو ذلك ليست داخلية في نوع بل داخلية فيه هو الكل ولهذا لا يصح ان يقال حقيقة ان هذه الاجزاء مختلفة الانواع بل انها مختلفة الاستعدادات وهذا لا ينافي بالنفس العاقلة التي واث كانت واحدة الذات لكن بسبب كمالها متعددة القوى فتمتاز في

الاقفال مختلفة الى استمدادات مختلفة في اجزاء البدن المتصلة به ولهذا نجد اختلاف الاجزاء في الحيوانات الكاملة اعظم منه في الحيوانات الناقصة وفي هذه اعظم منه في النباتات

وعلى الرابع بانه لما كانت النفس العاقلة مدركة للكميات كان فيها قوة الى ما لا يتناهى فم يكن ممكناً ان يتعين لها من الطبيعة مقاصد طبيعية محدودة او معاون مخصوصة من آلة للدفاع او كساء كما نفوس سائر الحيوانات اني لا يتصل ادراكها اذ قوتها الا الى جزئيات محدودة بل كان للانسان طبعاً مكن ذلك كله العقل وايد الذان هما آتتا الآلات لان الانسان يقدر بهما ان يهيء لنفسه آلات على اشكال غير متناهية ولا غرض غير متناهية

الفصل السادس

في ان النفس العاقلة هل تشمل بالبدن بواسطة هيئات عرضية يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان النفس العاقلة لتصل بالبدن بواسطة هيئات عرضية لان كل صورة فهي تحمل في مادة خاصة بها ومتناهية لها . والتهبوات للصورة اعراض . فاذا يجب ان يتصور في المادة اعراض سابقة على الصورة الجوهرية ومن ثمَّ سابقة على النفس لكون النفس صورة جوهرية

٢ وايضاً ان صور اتنوع الواحد المختلفة تقتضي اجزاء مختلفة في المادة . وليس يجوز تصور اجزاء مختلفة الا بحسب اقسام الكميات ذات الابداد . فاذا لا بد من تصور لابداد في المدة قبل الصور الجوهرية المتكثرة في نوع واحد

٣ وايضاً ان تعلق الروحاني بالجسماني يكون بماسة القدرة . وقدرة النفس هي قوتها . فيظهر ان النفس لتصل بالبدن بواسطة القوة التي هي عرض من الاعراض

لكن يعارض ذلك ان العرض متأخر عن الجوهر في الزمان والاعتبار كما في

الالهيّات ٧٢م فيمتنع إذا تصور صورة عرضية في المادة قبل النفس التي هي صورة جوهرية

والجواب ان يقال لو كانت النفس متصلة بالبدن كمتحرك فقط لم يكن مانع ان يكون ثم هيئات متوسطة بين النفس والبدن بان يكون من جهة النفس قوة بها تحرك البدن ومن جهة البدن قابلية يكون بها متحركاً من النفس بل كان ذلك من الضرورة . واما اذا كانت النفس العاقلة متصلة بالبدن كالصورة الجوهرية على ما مرّ في ١٠ فيستحيل توسط هيئة عرضية بين البدن والنفس او بين احدى صورتي جوهرية ومادتها وتحقيق ذلك انه لما كانت المادة بالقوة الى جميع الكمالات اي الانمال على ترتيب ما وجب ان يكون الكمالات الاولى مطلقاً اول ما يتعلّق في المادة والكمالات الاولى بين جميع الكمالات هو الوجود فاذا يستحيل ان يتعلّق كون المادة حارة او ذات حجم كذا قبل كونها موجودة بالفعل . والوجود بالفعل انما يحصل لما بالصورة الجوهرية التي تفعل الوجود مطلقاً كما مرّ في ١٠ فاذا يستحيل ان يوجد في المادة هيئات عرضية ابداً كانت قبل الصورة الجوهرية وهكذا يستحيل ان يوجد ذلك فيها قبل النفس

اذا اجيب على الاول بانه ينفخ بما تقدم في ٣ و٤ ان الصورة الكمالية تتضمن بالقوة كل ما للصورة السفلى ولذلك فمع كونها واحدة بعينها تكمل المادة في درجات مختلفة من الكمالات فان الصورة التي بها الانسان موجود بالفعل والتي هو بها جسم والتي هو بها حي والتي هو بها حيوان والتي هو بها انسان صورة واحدة بالذات . وواضح ان لكل جسم عوارض تلحقه خاصة به . فاذا كما يتعلّق كمال المادة في الوجود قبل حقيقة الجسمية ولم جراً كذلك تتعلّق العوارض الخاصة بالموجود قبل الجسمية وهكذا تتعلّق التهيّات في المادة قبل الصورة لا باعتبار جميع آثارها بل باعتبار الأثر المتأخّر

وعني الثاني بان الابداد المقدارية اعراض لاحقة للجسمية الشاملة للمادة كلها
فتمتعت المادة تحت الجسمية والابداد جازت عليها مفصلة الى اجزاء مختلفة
بحيث تقبل صوراً مختلفة بحسب درجات أخرى من الكمال لانه وان كانت
الصورة التي تنفذ المادة درجات الكمال المختلفة واحدة بالذات كما مر في ف ٤
لكنها مختلفة بالاعتبار

وعني الثالث بان اجوهر الروحاني المتصل بالجسم كالحرك فقط ينصل به بالقوة
والقدرة واما النفس العقلية فانها تتصل بالبدن كالصورة بهويتها ولكنها تدبره
وتحركه بقوتها وقدرتها

الفصل السابع

في ان انفس هل تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسم ما

يُخفى الى السابع بان يقال يظهر ان النفس تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسم
ما فقد قال اوغسطينوس في شرح تلك ٣ ب ٥ « النفس تدبر الجسم بالنوراني
بالتار والهواء الأشبهين بالروح » والتار والهواء جسمان . فالنفس اذن تتصل
بالجسم الانساني بواسطة جسم ما

٢ وايضاً ما ينك يزواله اتصال متصلين فهو واسطة بينهما فيما يظهر . واذا
زال الروح فارقت النفس البدن فاذا الروح الذي هو جسم لطيف هو واسطة
في اتصال البدن والنفس

٣ وايضاً ان المتباعدات جداً بينهما لا تتصل الا بواسطة . والنفس العقلية بعيدة
جداً عن البدن لكونها غير جسمية وغير فاسدة . فيظهر ان اتصالها به يحصل بواسطة
شيء هو جسم غير فاسد وذلك في ما يظهر نور سماوي يؤلف بين العناصر
وينشئ عنها واحداً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتب النفس ٢ م ٧ « ليس يجب

البحث عما إذا كانت النفس والبدن واحداً كما ليس يحثُ عما إذا كان الشئ والشكل واحداً، والشكل يتصل بالشئ دون توسط جسم ما . فإذا كذلك تتصل النفس بالبدن دون توسط جسم ما

والجواب ان يقال لو كانت النفس متصلة بالبدن كالحرك فقط كما هو مذهب الافلاطونيين لاقى القول بتوسط جسام بين نفس الانسان و اي حيوان آخر وبدنه لانه يلحق بالحرك ان يحرك الشئ البعيد بواسطة أقرب اليه . واما اذا كانت النفس متصلة بالبدن كالصورة على ما مر في الف ١ واتصل الآنف فيستحيل ان يكون اتصالها به بتوسط جسم ما وتحقيق ذلك ان شيئاً يقال له واحد على نحو ما يقال له موجود والصورة انما تجعل شيئاً موجوداً بالفعل بنفسها لكونها فعلاً بذاتها وليست تفيد الوجود بواسطة ما فإذا وحدة المركب من مادة وصورة انما تحصل بنفس الصورة التي انما تعد بالمادة بنفسها على انها فعلها وليس ثم شي لا ما حِد غير الفاعل الذي يجعل للمادة وجوداً بالفعل كما في الالهيات كـ ٨ م ١٥ . ومن ذلك يتضح فساد مذهب القائلين بتوسط اجسام بين نفس الانسان وبدنه فقد ذهب فريق منهم من الافلاطونيين الى ان النفس العقلية متصلة طبعاً ببدن غير فاسد لا تتفارقه اصلاً وبواسطة تتصل بالبدن الانساني الفاسد . وصار فريق آخر الى انها تتصل بالبدن بواسطة الروح الجسدي . وذهبت شريحة اخرى الى انها تتصل بالجسم بواسطة النور الذي يجعلونه جسماً من طبيعة الذات الحاسة اما النفس النباتية فبواسطة نور السماء المتكوية واما النفس الحساسة فبواسطة نور السماء البلورية واما النفس الناطقة فبواسطة نور سماء عليين . وواضح ان هذا باطل واهل لان يضحك منه اولاً لان النور ليس بجسم وثانياً لان الذات الحاسة لا تدخل في تركيب الجسم الزايجي حقيقة لعدم قبولها التغير والاستحالة بل انما تدخل فيه بالقوة فقط وثالثاً لان النفس تتصل بالجسم دون

توسط اتصال الصورة بالمادة

إذا اجب على الاول بان كلام اوجسطينوس انما هو على النفس من حيث تحرك البدن ولهذا يستعمل كلمة التدبير ولا رب في انها تحرك اجزاء البدن اللطيفة بالاجزاء اللطيفة واول آلة للقوة المحركة هو الروح كما قال الفيلسوف في كتاب علة حركة الحيوانات ب٦

وعلى الثاني بان اتصال النفس بالبدن يزول بزوال الروح ليس لان الروح واسطة بل لانه يزول بزواله تهو البدن هذا الاتصال ومع ذلك فلروح واسطة في التحريك على اى الآلة الاولى للحركة

وعلى الثالث بان النفس انما تكون بعيدة جداً عن البدن اذا اعتبرت احوال كل منهما على حاليهما فلو كان لكل منهما وجود منفرد عن وجود الآخر لوجب ان يكون بينهما اوساط كثيرة واما باعتبار ان النفس هي صورة البدن فليس لها وجود منفرد عن وجود البدن بل هي متصلة بالبدن مباشرة بوجودها لان كل صورة ايضاً اذا اعتبرت من حيث هي فعل كانت بعيدة جداً عن المادة التي هي موجود بالقوة فقط

الفصل الثامن

في ان النفس هل هي موجودة كلها في كل جزء من البدن

يخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان النفس ليست موجودة كلها في كل جزء من البدن فقد قال الفيلسوف في كتاب علة حركة الحيوانات ب٧ « لاحاجة الى وجود النفس في كل جزء من البدن بل بوجودها في جزء رئيسي منه تحيا بقية الاجزاء لما يحصل خا في الحال من القوة على ان تصير بطباعها حركاتها الخاصة »

٢ وايضاً انما تحمل النفس في الجسم الذي هي فعله وانما هي فعل للجسم الآلي

وليس كل جزء من جسم الانسان جسماً آلياً . فإذا ليست النفس موجودة كلها في كل جزء من البدن

٣ وايضاً في كتاب النفس ٩٢ و١٠٩ ان نسبة النفس كلها الى جسم الحيوان كله نسبة جزئها الى جزئها كنسبة البصر الى الحدقة . فلو كانت النفس كلها في كل جزء من البدن لكان كل جزء منه حيواناً

٤ وايضاً ان جميع قوى النفس قائمة في ماهية النفس فلو كانت النفس كلها في كل جزء من البدن لكانت جميع قواها في كل جزء منه فيكون البصر في الاذن والسمع في العين وهذا باطل

٥ وايضاً لو كانت النفس كلها في كل جزء من البدن لكان كل جزء منه متعلقاً بهذا ابتداءً فلم يكن جزء منه متعلقاً بآخر ولا جزء منه أصل من الآخر وهذا بين البطلان . فإذا ليست النفس كلها في كل جزء من البدن

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث تب ان النفس في اي جسم وجدت كانت كلها في كله وكله في كل جزء منه

والجواب ان يقال كما قيل في الفصل الثاني لو كانت النفس متصلة بالبدن كالحرك فقط لجاز ان يقال انها ليست في كل جزء منه بل في جزء واحد فقط به تحرك الاجزاء الأخر لكن لما كانت متصلة بالبدن كالصورة وجب بالضرورة ان تكون في البدن كله وفي كل جزء منه اذ ليست صورة عرضية له بل جوهرية والصورة الجوهرية ليست كاملاً للكل فقط بل لكل جزء منه ايضاً لانه لما كان الكل يقوم عن الاجزاء كانت صورته التي لا يحصل بها الوجود لكل جزء منه انما هي التركيب والترتيب كصورة البيت وهذه الصورة عرضية والنفس انما هي صورة جوهرية فيجب ان تكون صورة وفلاً ليس للكل فقط بل لكل جزء منه ايضاً ومن ثم فكما انه اذا بان النفس لا يقال الحيوان

والاشياء الا بالاشتراك كما يقال على الحيوان المنقوش او المنحوت في الحجر كذلك
 اخذ في اليد والعين او في اللحم والعظم على ما قال الفيلسوف في كتاب النفس
 ٢٠ والدليل على ذلك انه متى بان النفس لم يبق لجزء افاعيله خاصة مع ان كل
 ما يبق له نوعه يبق له افاعيل النوع والفعل انما يكون في ما هو فعله فاذا يجب ان
 تكون النفس في ابدن كله وفي كل جزء منه وكونها كلها في كل جزء منه يمكن
 اعتبره من انه لما كان الكل ما ينقسم الى اجزاء كانت الكلية على ثلاثة اضرب
 باعتبار تقسيمات ثلاثة لانه يوجد كل ينقسم الى اجزاء مقدارية كالخط كله او
 اجسم كله ويوجد ايضا كل ينقسم الى اجزاء اعتبارية وذاتية كما ينقسم المحدود الى
 اجزاء الخط وكما يتحلل المركب الى مادته وصورة ويوجد كل ثالث بالقوة ينقسم
 الى اجزاء القوة فالضرب الاول من الكلية لا يلائم الصور الا بالعرض وليس
 كل الصور بل تلك الصورة التي نسبتها الى الكل المقداري واجزائه على السواء
 كالياس فانه باعتباره في حقيقته لا يفرق بين كونه في السطح كله وكونه في كل
 جزء منه ولهذا ينقسم البياض بالعرض بانقسام السطح واما الصورة التي تقتضي
 تباين الاجزاء كالنفس ولا سيما نفس الحيوانات الكاملة فليست نسبتها الى الكل
 واجزائه على السواء ولهذا لا تنقسم بالعرض اي بانقسام الكم فاذا ليس يمكن ان
 يكون للنفس كلية مقدارية اي ذات كم لا بالذات ولا بالعرض واما الكلية
 الثانية التي تعتبر بحسب كمال الحقيقة والذات فتلائم الصور حقيقة وبالذات
 ومثلها ايضا كلية القوة لان الصورة هي مبدأ الفعل وعلى هذا فاذا نظر في
 البض هل هو كله في السطح كله وفي كل جزء منه ففيه تفصيل فان اريد
 الكلية المقدارية الحاصلة للبياض بالعرض لم يكن كله في كل جزء من السطح وكذا
 يقال في كلية القوة لان البياض الذي في السطح كله هو اقوى على تحريك البصر
 من البياض الذي في جزء منه واما ان اريد كلية النوع ونهاية البياض

موجوده كله في كل جزء من السطح . ولما لم يكن بنفس كمية مقدارية لا بالذات ولا بالعرض كما تقدم قريباً كانت النفس موجودة كلها في كل جزء من البدن باعتبار كلية الكمال والماهية فقط لا باعتبار كلية القوة اذ ليست في كل جزء من البدن باعتبار كل قوة لها بل هي في العين بقوة البصر وفي الاذن بقوة السمع وهلم جرا لكن لا بد من اعتبار ان النفس لا تقضيها تغييراً في الاجزاء ليست نسبتها الى الكل والاجزاء على السواء بل هي في الكل اولاً وبالذات من حيث انه الحل المتكامل به الخاص والمعادل وفي الاجزاء ثانياً من حيث ان للاجزاء نسبة الى الكل

اذ اُجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على قوة النفس للحركة وعلى الثاني بان النفس هي فعل الجسم الآلي على انه المتكامل بها الاول والمعادل وعلى الثالث بان الحيوان هو المركب من النفس والبدن كله الذي هو المتكامل بها الاول والمعادل . والنفس ليست كذلك في جزء البدن . فليس يلزم ان يكون جزء الحيوان حيواناً

وعلى الرابع بان من القوى النفسانية ما هو فوق كل اهلية جسمية وهو العقل والارادة ولهذا ليس يقال انهما في جزء من البدن ومنها ما هي مشتركة بين النفس والبدن ولذلك ليس يجب ان يكون كل من هذه القوى حيث تكون النفس من البدن بل في ذلك الجزء المعادل لفعل تلك القوة

وعلى الخامس بانه لما يقال لجزء من البدن اصل من جزء آخر باعتبار القوى المختلفة التي اجزاء البدن آلات لها فالجزء الاصل ما كان آتية لقوة اصل او خادماً لها بوجه اصل



المبحث السابع والسبعون

في ما يتعلق بقوى النفس بالاجمال—وفيه ثمانية فصول

ثم يجب النظر في ما يتعلق بقوى النفس وأولاً بالاجمال ثم بالتفصيل اما الاول فالبحث فيه يدور على ثنائي سألني ١— في ان ماهية النفس هل هي عين قوتها ٢— في ان النفس هل لها قوة واحدة او قوى متعددة ٣— في ان قوى النفس كيف تتأيز ٤— في ترتيبها ٥— في ان النفس هل هي محل جميع القوى ٦— في ان قوى النفس هل هي صادرة عن ماهيتها ٧— هل احداها صادرة عن الاخرى ٨— هل تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن

الفصل الاول

في ان ماهية النفس هل هي عين قوتها

يُختلج الى الاول بان يقال: يظهر ان ماهية النفس عين قوتها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ ان «الذهن والمعرفة والمحبة موجودة في النفس وجوداً جوهرياً اي ذاتياً» وقال ايضاً هناك ١٠ ب ١١ «الذاكرة والعقل والارادة حيوة واحدة وذهن واحد وماهية واحدة»

٢ وايضاً ان النفس اشرف من المهيولى الأولى . والمهيولى الأولى عين قوتها . فالنفس أولى ان تكون كذلك

٣ وايضاً ان الصورة الجهرية ابسط من الصورة العرضية بدليل ان الصورة الجهرية لا تشد او تضعف بل هي قائمة بما لا يتجزأ . والصورة العرضية عين قوتها . فأولى ان تكون كذلك الصورة الجهرية التي هي النفس

٤ وايضاً ان القوة الحسية هي التي بها نحس والقوة العقلية هي التي بها نفعل . واول ما به نحس ونفعل هو النفس كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢٤ م ٢ . فالنفس اذن عين قوتها

٥ وايضاً ما ليس داخلياً في ماهية الشيء فهو عرض فلو كانت قوة النفس خارجة عن ماهيتها لكانت عرضاً وهذا منافٍ لقول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ ان الاشياء المار ذكرها ليست موجودة في النفس وجود الشيء في محله كوجود اللون او الشكل او كيفية او كمية أخرى في الجسم لان كل ما كان كذلك فليس يتعدى المحل الحال فيه والذهن يقدر ان يحب ويعرف غير النفس ايضاً»

٦ وايضاً يتمتع كون الصورة البسيطة محلاً والنفس صورة بسيطة لعدم تركبها من مادة وصورة على ما مر في مب ٧٥ ف ٥ فاذا يتمتع ان تكون قوة النفس موجودة فيها وجود الشيء في محله

٧ وايضاً ليس العرض مبدأ للفصل الجوهرى ١٠ والمسلط والتاطق فصلان جوهريان وهما مأخوذان من الحس والنطق اللذين هما قوتان في النفس ١٠ فاذا ليست قوى النفس أعراضاً وهكذا يظهر ان قوة النفس هي عين ماهيتها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١١ «الارواح السماوية تنقسم الى ماهية وقوة وفعل» فالنفس اذن أولى بان تكون ماهيتها مغايرة لقوتها

والجواب ان يعل يستحيل ان تكون ماهية النفس عين قوتها وان قال بعض بذلك ولنا في تحقيقه هنا وجهان الاول انه لما كان الموجود وكل جنس من اجناسه ينقسم الى قوة وفعل وجب ان تكون القوة والفعل في جنس واحد ولهذا اذا لم يكن الفعل في جنس الجوهر امتنع ان يكون فيه ايضاً القوة التي الى ذلك الفعل ١٠ وأثر النفس ليس في جنس الجوهر بل انما الأثر عين الجوهر في الله وحده ومن ثمة كانت قوة الله التي هي مبدأ الأثر عين ذاته تعالى وهذا يتمتع في النفس وفي كل خليفة أخرى كما اسلفنا انه يتمتع في الملاك في مب ٥٩ ف ٢ —

واشقي ان النفس بماهيتها فعلٌ فلو كانت ماهيتها مبدأً للآثر مباشرٌ لكان كل
 ذي نفس يصدر عنه دائماً بالفعل آثار الحياة كما ان كل ذي نفس حي دائماً
 بالفعل لانها من حيث هي صورة نيسة فعلاً متجهة الى فعل آخر وبل هي
 الحد الأقصى لتتولد فاذا كونها لازال بقوة الى فعل آخر ليس باعتبار ماهيتها
 من حيث هي صورة بل باعتبار قوتها وهذا الاعتبار يقال للنفس من حيث هي
 خاضعة لقوتها فعلٌ اول متجه الى فعلٍ ثانٍ على ان ذا النفس ليس بفعل دائماً
 بالفعل افعال الحياة ولذلك قيل في حد نفس انها فعلٌ للجسم ذي حياة بالقوة
 وليس مع ذلك قيد القوة مخرجاً للنفس فذا ليست مهية النفس عين قوتها اذ
 ليس شيء بالقوة باعتبار الفعل من حيث هو بالفعل

اذ اُجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على الذهب باعتبار معرفته
 ومحبه لذاته فتكون المعرفة والمحبة باعتبار تعلقهما به موجودتين في النفس وجوداً
 جوهرياً او ذاتياً لتعلق المعرفة والمحبة بجوهر النفس او ماهيتها وعلى هذا المعنى
 ايضاً يجب حمل قوله انها حيوة واحدة وذهن واحد وماهية واحدة - او بما قال
 بعض من ان هذا القول صادقٌ باعتباره من قبيل حمل الكل القوي على
 اجزائه وهو واسطة بين الكل الكلّي والكل الكلي فان الكل الكلّي يصدق على
 كل جزء من اجزائه بنام ماهيته وقوته كما يصدق الحيوان على الانسان والفرس
 ولهذا يحمل حقيقة على كل جزء من اجزائه والكل الكلّي ليس يصدق على كل
 جزء من اجزائه لابتسام ماهيته ولا بنام قوته فلا يحمل بوجه على كل جزء من
 اجزائه بل يحمل عليها كلها معاً بوجه ما ونحو مجازاً وذلك كقولنا الجدار والسقف
 والاساس هي البيت . واما الكل القوي فيصدق على كل جزء من اجزائه
 بنام ماهيته لابتسام قوته ومن ثم يجوز ان يحمل على كل جزء من اجزائه
 بوجه ما لاحقيقة كما يحمل الكل الكلّي وعلى هذا الوجه يحمل قول

اوغسطينوس ان الذاكرة والعقل والارادة ماهية واحدة للنفس
وعلى الثاني بان الفعل الذي الميولي الأول بالقوة اليه هو الصورة الجوهرية
ولهذا ليست قوة الميولي سوى ماهيتها
وعلى الثالث بان الأثر يُسند الى المركب كما يُسند اليه الوجود فليس يفعل
الا الموجود. والمركب بالصورة الجوهرية يحصل على الوجود الجوهرية وبالقوة
الناطقة للصورة الجوهرية يفعل فكانت من ثم نسبة الصورة العرضية العقلية الى
صورة التفاعل الجوهرية (كنسبة الحزرة مثلاً الى صورة النار) كنسبة قوة النفس
الى النفس

وعلى الرابع بان كون الصورة العرضية مبدأ للأثر انما هو حاصل لما من
الصورة الجوهرية فالصورة الجوهرية اذن هي المبدأ الأول للأثر لا المبدأ القريب
وبناء على ذلك قال الفيلسوف ان ما به تفعل ونحس هو النفس
وعلى الخامس بانه ان أُخذ العرض من حيث هو قسم للجوهر امتنع ان يكون
شيء واسطة بين الجوهر والعرض لانقسامها بالاثبات والذاتي اي بالوجود في
محل واللاوجود فيه وعلى هذا فلان القوة النفسانية ليست عين ماهية النفس
يجب ان تكون عرضاً وهي من تالفي انواع الكيف. واما ان أُخذ العرض من حيث
هو واحد الكليات الخمس كان ثم شيء واسطة بين الجوهر والعرض لان كل ما كان
ذاتياً للشيء فهو من قبيل جوهره وليس كل ما كان خارجاً عن ماهيته يجوز ان
يقال له عرض بل انما يقال ذلك لما ليس صادراً عن مبادئ النوع الذاتية فقط
فان الخاصة ليست جزءاً من الماهية لكنها صادرة عن مبادئ النوع الذاتية
فكانت واسطة بين الجوهر والعرض كما مر في الجواب الاول وبهذا الوجه يجوز
ان تعتبر قوى النفس متوسطة بين الجوهر والعرض لكونها خواص طبيعية للنفس
واما قول اوغسطينوس ليست المعرفة والمحبة موجودتين في النفس وجود العوارض

في الموضوع فيحمل على ما تقدم هناك اي لا باعتبار استنادها الى النفس بل باعتبار تعلمها بها وعلى هذا المعنى ينقض برهانه لانه لو كانت المحبة موجودة في النفس المحبوبة كوجود العرض في المحل لزم ان يجاوز العرض محله لتعلق محبة النفس بامور أخرى ايضا

وعلى السدس بان النفس وان لم تكن مركبة من مادة وصورة الا ان فيها شيئاً مخالطاً للقوة كما اسلفنا في مب ٧٥ فه فيجوز ان تكون محلاً للعرض اما القضية الموردة فلما تصدق في الله الذي هو فعل صرف وفي حقه تعالى اوردها بربيبوس في كتاب التالوث

وعلى السبع بان الناطق والحساس باعتبار كونهما فصلين ليسا مأخوذين من قوئى الحس والناطق بل من النفس الحساسة والناطقة الا انه لما كانت الصور الجوهرية المجهولة لنا في ذاتها انما تعلم لنا بالعارض لم يكن مانع ان تجعل العوارض احياناً مكان الفصول الجوهرية

الفصل الثاني

حل للنفس قوى متكثرة

يخطئ ان الثاني بان يقل : يظهر ان ليس للنفس قوى متكثرة لان النفس العاقلة قريبة جداً الى الشبه الالهي وليس في الله الا قوة بسيطة واحدة فكذا النفس العاقلة ايضا

٢ كلما كانت القوة اعلى كانت اوجده والنفس العاقلة اعلى قوة من سائر الصور فاذ يجب تكون اعظم وحدة في قوتها

٣ وايضاً ليس يفعل الا ما كان موجوداً بالفعل والانسان باهية النفس الواحدة يحصى له مراتب مختلفة من كمال الوجود كما مر في المبحث الآنف ف٣ و٤ فاذا بقوة نفسانية واحدة يفعل الافاعيل المختلفة بحسب اختلاف المراتب

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف وضع للنفس قوى متكثرة في كتاب النفس ٢

م ٢٧ و ١٣

والجواب ان يقال لا بد من وضع قوى متكثرة للنفس ولتوضيح ذلك يجب اعتبار ما قاله الفيلسوف في كتاب السماء م ٢٦ من ان الموجودات السافلة لا تقدر ان تدرك كمال الخبرة بل انما تدرك خيرة ناقصة بحركات قليلة وما كن اعلى منها فانه يدرك كمال الخبرة بحركات كثيرة وما كان اعلى منه فانه يدرك ذلك بحركات قليلة والكمال الاعظم انما هو لمن يدرك كمال الخبرة من غير ما حركته كما ان من لا يقدر ان ينال الشفاء التام بل انما يدرك يسيراً منه بادوية كثيرة فهو في المرتبة السفلى من الاستعداد للشفاء واحسن استعداداً منه من يقدر ان ينال الشفاء التام ولكن بادوية كثيرة واحسن استعداداً من هذا من ينال ذلك بادوية قليلة والبالغ اقصى مراتب الاستعداد من يحصل على ذلك دون دواء فاذا ما كان دون الانسان فانه يدرك خبرات جزئية فيكون له افعال وقوى قليلة ومحدودة واما الانسان فيقدر على ادراك الخبرة الكلية واتكاملة لتدبرته على ادراك السعادة ولكنه في رتبة الطبيعة ادنى المخلوقات القادرة على ادراك السعادة ومن ثم كان في النفس الانسانية حاجة الى افعال وقوى كثيرة ومختلفة واما الملائكة فهم اقل اختلافاً في القوى واما الله فليس فيه قوة او فعل مغاير لمهيته وهناك ايضاً وجه آخر لزيادة تعدد القوى في النفس الانسانية وهو كونها متوسطة بين المخلوقات الروحية والمخلوقات الجسمية فيجتمع فيها قوى كلا الفريقين

اذاً اجيب على الاول بان النفس العقلية هي بقدرتها على ادراك الخبرة الكاملة ولو برسائل كثيرة ومختلفة اقرب الى الشبه الالهي من المخلوقات التي دونها فان كثرة الوسائل واختلافها انما يجعلها اقل شبيهاً بالله من المخلوقات

التي فوقه

وعلى الثاني بان قوة الواحدية هي اعلى اذا تدوت اموراً مسبوية والقوة المتكررة هي اعلى اذا تدوت اموراً اكثر

وعلى الثالث بان الشيء الواحد ليس له الا وجودٌ جوهريٌ واحدٌ لكن يجوز ان يكون له افعالٌ متكررة ولهذا كان للنفس ماهية واحدة وقوى متكررة

الفصل الثالث

في ن القوى هل تميز بالآثار والموضوعات

يختص الى الثالث بان يقال يضر ان القوى لا تمايز بالآثار والموضوعات اذا ليس يتعين شيء لا في نوعها هو متأخر او خارج. والاثر متأخر عن القوة والموضوع خارج عنها. فاذا لا تمايز القوى بهما في النوع

٢ وايضاً ان المتضادات ما كانت في غاية التباين فلو كانت القوى تمايز بالموضوعات لزم عدم تعلق قوة واحدة بالتضادات وهذا بين البطلان في جميع القوى تقريباً فان الالبيض والاسود يتعلق بهما قوة باصرة واحدة والحلو والمر يتعلق بهما قوة ذائقة واحدة

٣ وايضاً متى ارتفعت العلة ارفع الفعل فلو كان تباين القوى من تباين الموضوعات لما تعلق قوى مختلفة بموضوع واحد وهذا ظاهر السادس لتعلق القوة المدركة والقوة الشوقية بواحدٍ بعينه

٤ وايضاً ما كان علة بذات الشيء فهو يسببه في كل شيء. وقد نجد موضوعات مختلفة قوى متباينة تتعلق بها قوة واحدة كما ان الصوت واللون موضوعان لقوتَي السمع والبصر المختلفتين ويتعلق بهما مع ذلك قوة الحس المشترك الواحدة. فاذا ليست القوى تمايز بتمايز الموضوعات

لكن يعارض ذلك ان المتأخرات تمايز بالتقدمات وقد قال الفيلسوف في

كتاب النفس ٣٣٢ ان « الأثار والافعال متقدمة عقلاً على القوى والموضوعات متقدمة على الافعال » فإذا القوى تميز بالآثار والموضوعات والجواب ان يقال ان القوة من حيث هي قوة هي متجهة الى الفعل فيجب من ثمة اعتبار حقيقتها من جهة الفعل المتجهة اليه فإذا يجب ان تختلف حقيقتها على حسب اختلاف حقيقة الفعل وحقيقة الفعل تختلف باختلاف حقيقة الموضوع فان كل فعل فهو يستند اما الى القوة الفاعلة او الى اتقوة المتفعلة ونسبة الموضوع الى فعل القوة المتفعلة نسبة المبداء والعلة المحركة فان اللون من حيث يحرك البصر هو مبدأ الإبصار ونسبته الى فعل القوة الفاعلة نسبة الحد والغاية كما ان موضوع القوة النامية هو الكمال التام الذي هو غاية النمو ومن هذين اي المبداء والغاية او الحد يستفد الفعل نوعه فان التسخين يختلف عن التبريد في ان الاول يصدر عن الحار اي الفاعل الى الحار والثاني يصدر عن البارد الى البارد فإذا لا بد ان يكون اختلاف القوى بحسب الافعال والموضوعات لكن يجب ان يعلم ان ما بالعرض ليس بغير النوع فان الحيوان لما كان يعرض له ان يكون متلوياً لم تختلف انواعه باختلاف اللون بل باختلاف ما يحصل له بالذات اي باختلاف النفس الحساسة التي قد تكون ناطقة وقد تكون غير ناطقة فكان الناطق وغير الناطق هما الفصلين المفصلين للحيوان المقربين لاختلافه الذوي وكذا الحال في قوى النفس فانها ليست تختلف بكل اختلاف في الموضوعات بل باختلاف ما توجه اليه القوة بالذات كما توجه الحس بالذات الى الكيفية المتفعلة التي تنقسم بالذات الى اللون والصوت ونحوهما ولذا كانت القوة الحسية المتعاقبة باللون وفي البصر متنايزة للقوة الحسية المتعلقة بالصوت وفي السمع لكن يعرض للكيفية المتفعلة او للتلوّن ان يكون موسيقياً او ناعياً او كبيراً او صغيراً او انساناً او حياً فلا تكون هذه الاختلافات سبباً لتمييز القوى النفسانية

إذا اجب على الاول بان الفعل وان كان متأخراً عن القوة وجوداً لكنه متقدماً عليها عقلاً واعتباراً والموضوع وان كان خارجاً لكنه مبداً او غاية للأثر وما كان داخلياً اي باطنياً لشيء فلتما يكون على نسبة مبدئه وغايته وعلى الثاني بانه لو اتجهت قوة ما بالذات الى احد الضدين على انه موضوعها لزم اختصاص ضده بقوة أخرى لكن القوة النفسانية لا تنبج بالذات الى الحقيقة الخاصة باحد الضدين بل الى الحقيقة المشتركة بينهما كما ان البصر ليس يتجه بالذات الى حقيقة الالبيض بل الى حقيقة اللون لتضمن كل من الضدين على نحو ما حقيقة الآخرون النسبة بينهما كالنسبة بين الكامل والناقص وعلى الثالث بانه لا مانع ان يكون شيء واحداً ذاتاً ومتغيراً اعتباراً وهكذا يجوز تعلق قوى مختلفة به

وعلى الرابع بان القوة العالية تنبج بالذات الى الموضوع باعتبار حقيقة أعم من الحقيقة التي تنبج اليها القوة السافلة لانه كلما كانت القوة أعلى كانت أكثر تناولاً ولذلك كانت امور كثيرة تنفق في حقيقة موضوعية واحدة تنبج اليها بالذات القوة العالية ولكنها تختلف باعتبار الحقائق التي تنبج اليها بالذات القوى السافلة ومن ثمه كان للقوى السافلة المختلفة موضوعات مختلفة ولكنها تتعلق بها قوة واحدة عالية

الفصل الرابع

في ان القوى النفسانية هل هي مرتبة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان القوى النفسانية ليست مرتبة لان الاشياء المندرجة تحت قسم واحد ليس فيها متقدم ومتأخر بل هي متصاعدة طبعاً والقوى النفسانية مندرجة تحت قسم واحد . فاذا ليست مرتبة ٢ وايضاً ان للقوى النفسانية نسبة الى الموضوعات ونسبة الى النفس . وهي

ليست مترتبة من جهة النفس لان النفس واحدة ولا من جهة الموضوعات ايضاً
لكونها متغايرة ومتباينة بالكلية كما هو واضح في اللون والصوت . فاذا ليست
القوى النفسانية مترتبة

٣ وايضاً من شأن القوى المترتبة ان يكون فعل احداها متوقفاً على فعل
الأخرى . وليس فعل احدى القوى النفسانية متوقفاً على فعل الأخرى لجواز ان
يخرج البصر الى الفعل من دون السمع وبالعكس . فاذا ليست القوى النفسانية
مترتبة

لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف قد شبه اجزاء النفس اوقواها بالاشكال كما
في كتاب النفس ٣٠م ٣١ والاشكال مترتبة . فكذا القوى النفسانية ايضاً
والجواب ان يقال لما كانت النفس واحدة واتقوى متعددة والانتقال من
الواحد الى الكثرة انما يكون بترتيب ما وجب ان تكون القوى النفسانية مترتبة
وترتيبها على ثلاثة انواع اثنان منها باعتبار توقف احداها على الأخرى والثالث
باعتبار ترتيب الموضوعات اما توقف احداها على الأخرى فيجوز اعتباره على
وجهين احدهما بحسب الترتيب الطبيعي باعتبار ان الكامل متقدم طبعاً على
الناقص والآخر بحسب ترتيب التوليد والزمان باعتبار انه ينتقل من الناقص الى
الكامل باعتبار الضرب الاول من ترتيب القوى تكون القوى العقلية متقدمة
على القوى الحسية ولذلك فهي تدبرها وتأمرها وكذا القوى الحسية متقدمة بهذا
الترتيب على قوى النفس الغاذية . واما باعتبار الضرب الثاني فالامر بالعكس
لان قوى النفس الغاذية متقدمة بطريق التوليد على قوى النفس الحسية ولذلك
فهي تأمر البدن لافعالها وكذا الحال في القوى الحسية بالنسبة الى القوى
العقلية واما باعتبار الضرب الثالث فبعض القوى الحسية مترتبة بينها وهي البصر
والسمع والشم لان المرئي متقدم طبعاً لاشترائه بين الاجسام الملوية والسفلية

والصوت المسموع يحدث في الهواء المتقدم طبعاً على امتزاج العناصر الذرية
يتبعه الشم

إذا أُجيب على الأول بأنه قد تكون بعض أنواع الجنس الواحد متفاوتة في
التقدم والتأخر باعتبار الوجود كالأعداد والأشكال وإن كانت متصاحبة باعتبار
اندراجها تحت جنس واحد شامل لها

وعلى الثاني بأن القوى النفسانية ترتيباً من جهة النفس التي وإن كانت واحدة
بالذات إلا أن لها باعتبار ترتيب ما نسبة إلى أفعال مختلفة ومن جهة الموضوعات
ومن جهة الأفعال أيضاً كما مر في جرم الفصل

وعلى الثالث بأن هذا الاعتراض إنما يجهل على تلك القوى التي يُعتبر فيها الضرب
الثالث من الترتيب فقط وأما تلك القوى المترتبة بالترتيبين الآخرين فهي
بحيث يتوقف فعل أحدها على فعل الأخرى

الفصل الخامس

في أن القوى النفسانية بأسرها هل هي موجودة في النفس وجود الشيء في المحل
يُنْطَلَقُ إلى الخامس بأن يقال: يظهر أن القوى النفسانية بأسرها موجودة في
النفس وجود الشيء في المحل لأن نسبتها إلى النفس نسبة القوى الجسمانية إلى
الجسم والجسم محل للقوى الجسمانية. فالنفس إذن محل للقوى النفسانية
٢ وإيضاً أن أفعال القوى النفسانية تُسند إلى البدن باعتبار النفس لأن النفس
هي أول ما به نحس ونُفَعِّل كما في كتاب النفس م ٢٤. والمبادئ الأولى
لأفعال النفس هي القوى. فالقوى إذن موجودة أولاً في النفس

٣ وإيضاً قال أوغسطينوس في شرح تلك ١٢ ب ١٩ و ٢٠ «من الأشياء ما
نحس به النفس لا بواسطة البدن بل من دونه كالخوف ونموه ومنها ما نحس به
بواسطة البدن» ولولم تكن القوة موجودة في النفس وحدها وجود الشيء في

الحل لم يكن لما ان تحس بشيء من دون البدن . فالنفس اذن محل القوة الحسية وهكذا هي محل سائر القوى ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النوم واليقظة ب^١ « ليس الشعور من شأن النفس ولا من شأن البدن بل من شأن المركب » فالقوة الحسية اذن موجودة في المركب وجودها في الحل . فاذا ليست النفس وحدها محلاً لجميع القوى النفسانية

والجواب ان يقال ان محل القوة الفاعلة ما كان قادراً ان يفعل لان كل عرض يتصف به محله . وما يقدر ان يفعل وما يفعل واحد بيته فاذا ما اخصص بمافعل فهو محل للقوة كما قال الفيلسوف ايضاً في الموضع المتقدم ذكره . وواضح مما قدمناه في البحث الآنف ان من افعال النفس ما يزاول دون الجسمانية كالتفكير والارادة والقوى المسيرة لهذه الآثار محلها النفس ومنها ما يزاول بالآلات جسمانية كالابصار بالعين والسماع بالاذن وقس على ذلك سائر افعال القوة الفاذية والحساسة والقوى المصدرة لهذه الافعال محلها المركب لا النفس وحدها

اذا اوجب على الاول بان جميع القوى تُسند الى النفس لاعلى انها محلها بل على انها مبدؤها لان المركب إنما يقوى على فعل هذه الافعال بالنفس

وعلى الثاني بان وجود جميع هذه القوى في النفس أصل من وجودها في المركب باعتبار المبدئية لا باعتبار الحلية

وعلى الثالث بان افلاطون ذهب الى ان الشعور فعل خاص بالنفس كالتفكير وكثيراً ما يورد اوغسطينوس في الباحث الفلسفية آراء افلاطون على سبيل الحكاية لما لاخذها . ومع ذلك فما يقال هنا من ان النفس تحس ببعض الاشياء بالبدن وبعضها دون البدن يحتمل معنيين احدهما ان المراد بقولنا بالبدن أو

دون البدن الدلالة على فعل الشعور باعتبار صدورهِ عن الشاعر وبهذا المعنى لا تشعر النفس بشيء دون البدن لان فعل الشعور ليس يصدر عن النفس الا بآلة جسمانية . والثاني ان المراد بذلك الدلالة على فعل الشعور من جهة الموضوع للشعور به وبهذا المعنى قد تشعر النفس ببعض اشياء بالبدن اي موجودة في البدن كشعورها بالحرج ونحوه وقد تشعر ببعض اشياء دون البدن اي غير موجودة في البدن بل في تصور النفس فقط كشعورها بالتذاذها بما تسمعه او بتألمها منه

الفصل السادس

في ان قوى النفس هل هي صادرة عن ماهيتها

يُخطئ الى السادس بان يقال: يظهر ان قوى النفس ليست صادرة عن ماهيتها إذ ليس يصدر عن الواحد البسيط اشياء مختلفة . وماهية النفس واحدة بسيطة . فممتنع صدور قوى النفس عنها لتكثرتها واختلافها
٢ وايضاً ما كان مصدرًا لشيء فهو علة له . وليس يجوز جعل ماهية النفس علة لقواها كما يتضح من استقراء اجناس العلل . فاذا ليست قوى النفس صادرة عن ماهيتها

٣ وايضاً ان الصدور يتضمن حركة ما . وليس يتحرك شيء من نفسه كما هو مقرر في الطبيعيات كـ ٧ ب . الا باعتبار اجزائه كما يقال ان الحيوان يتحرك من نفسه باعتبار ان جزءا منه محرك وجزءا متحرك وايضاً فالنفس لا تتحرك كما تقرر في كتاب النفس م ١٦٦ . فاذا ليست النفس مصدرًا لقواها فيها
لكن يعارض ذلك ان قوى النفس انما هي خاصيات طبيعية لها . والمحلُّ علة لا عراضه الخاصة ولذلك يؤخذ في حذر العرض كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات كـ ١٢ م ١٢ . فاذا قوى النفس تصدر عن ماهيتها صدوراً عن علتها

والجواب ان يقال ان الصورة الجوهرية والصورة العرضية تجتمعان من وجهٍ
وتتفرقان من وجهٍ فتجتمعان في ان كليهما فعلٌ وبكليهما يحصل شيءٌ بالفعل
بوجودٍ ما وتتفرقان في امرين اما اولاً فلان الصورة الجوهرية تفعل الوجود المطلق
وعملها موجودٌ بالقوة فقط والصورة العرضية لا تفعل الوجود المطلق بل وجوداً
مقيداً لان محلها موجودٌ بالفعل ومن ذلك يتضح ان الوجود بالفعل في الصورة
الجوهرية متقدمٌ عليه في محلها ولما كان المتقدم علّة في كل جنس كانت الصورة
الجوهرية مُصدرة للوجود بالفعل في محلها وبالعكس ذلك الصورة العرضية فان
الوجود بالفعل في محلها متقدمٌ عليه فيها ومن ثمّ كان وجود الصورة العرضية
بالفعل صادراً عن وجود المحل بالفعل فيكون المحل من حيث هو بالقوة قابلاً
للصورة العرضية ومن حيث هو بالفعل مُصدراً لها والكلام في ذلك على العرض
الخاص والناقي لان محل العرض الاجنبي قابلٌ له فقط واما مُصدرة فهو الفاعل
الخارج. واما ثانياً فلانه لما كان الاقل اصالّة لاجل الاكثر اصالّة كانت المادة
لاجل الصورة الجوهرية وبالعكس ذلك الصورة العرضية لانها لاجل تكميل المحل .
وواضحٌ مما تقدم في الفصل الآنف ان محل القوى النفسانية إما النفس وحدها
لجواز ان تكون محلاً للعرض باعتبار ان لها شيئاً من الوجود بالقوة كما اسلفنا في
مب ٧٥ هـ او المركّب . ووجود المركّب بالفعل انما هو بالنفس . فواضحٌ اذن
ان جميع القوى النفسانية سواء كان محلها النفس فقط او المركّب صادرة عن
ماهية النفس على انها مبدأ لها فقد مرّ قريباً ان العرض يصدر عن المحل باعتبار كونه
بالفعل ويحل فيه باعتبار كونه بالقوة

اذاً اجيب على الاول بانه يجوز ان يصدر طبعاً عن الواحد البسيط . و
كثيرة بترتيب ما وبسبب اختلاف القوايل فاذاً يجوز ان يصدر عن ماهية
النفس الواحدة قوى متكررة ومختلفة بسبب ترتب القوى واختلاف الآلات

الجانانية

وعلى الثاني بان المحل هو علة العرض الخاص الغائية وهو ايضاً على نحو ما علمته
الفاعلة والمادية باعتبار كونه قابلاً له . ومن ثم يجوز ان يعتبر كون ماهية النفس
علة لجميع القوى باعتبار الغاية والمبدأ الفاعل وبعضها باعتبار القابل
وعلى الثالث بان صدور العوارض الخاصة عن المحل ليس بتغيير واستحالة بل
بمصول طبيعي على نحو ما يحصل شي ء عن آخر طبعاً كمحصل اللون عن الضوء

الفصل السابع

في ان القوى النفسانية هل احداها صادرة عن الأخرى

يُخَصَّنُ الى السابع بان يقال : يظهر ان ليست احدى القوى النفسانية صادرة
عن الأخرى لان الاشياء التي يتبدى وجودها ممّا ليس بصدور احداها عن
الأخر . وجميع القوى النفسانية مخلوقة ممّا مع النفس . فإذا ليست احداها صادرة
عن الاخرى

٢ وايضاً ان قوة النفس تصدر عن النفس صدور العرض عن المحل . ويمتنع
كون احدى القوى النفسانية محلاً للأخرى اذ ليس للعرض عرض . فإذا ليست
احدى القوى صادرة عن الاخرى

٣ وايضاً ليس يصدر المقابل عن مقابله بل كل شيء انما يصدر عن مماثله في
النوع . والقوى النفسانية متعاقبة على انها انواع مختلفة . فإذا ليست احداها
صادرة عن الاخرى

لكن يعارض ذلك ان القوى تُعرَفُ بالافعال . وفعل القوة الواحدة معلول
لفعل الأخرى كما ان فعل الخيال معلول لفعل الحس . فإذا احدى القوى
النفسانية معلولة للأخرى

والجواب ان يقال كما ان أوّل الاشياء الصادرة بترتيب طبيعي عن واحد

هو علة سائرهما كذلك - كان اقرب الى الاول فهو على نحو ما علة لما هو ابعد .
وقد اوضحنا في ف ٤ ان قوى النفسانية مترتبة على انحاء متعددة ولذلك كانت
احداها صادرة عن ماهية النفس بواسطة الأخرى . ولما كانت نسبة ماهية
النفس الى القوى نسبة لبدا الفاعل وانتهى ونسبة المبدأ القابل اما وحدها او
مع البدن وكانت الفاعل والغاية اكل والمبدأ القابل من حيث هو قبل اقل
كلاً لزم ان تكون القوى النفسانية التي هي اقدم في رتبة الكمال والطبيعة
مبادئ للقوى الاخرى بطريق الغاية ونبدأ الفاعل فنانا نجد ان الحس لاجل
العقل دون العكس وايضاً فالحس مشتركة للعقل . فقصه فهو باعتبار الاصل
الطبيعي صادر بوجه ما عن العقل صدور الناقص عن الكامل واما بطريق
المبدأ القابل فالامر بالعكس فنانا نجد ان القوى التي هي اقل كلاً مبادئ للقوى
الأخرى كما ان النفس من حيث هي ذات قوة حسية تعتبر كمحل ومادة
للعقل ومن ثم كانت القوى التي هي اقل كلاً متقدمة في طريق الوجود فان
الحيوان يتكون قبل الانسان

إذا اجيب على الاول بانه كما ان القوى النفسانية تصدر عن ماهية النفس
لا بتغير واستتالة بل بضرب من الحصول الطبيعي وفي مقارنة للنفس في الوجود
كذلك شأن احداها بالنسبة الى الأخرى

وعلى الثاني بان العرض لا يميز ان يكون بالذات محلاً للعرض الا انه قد يحل
في الجوهر عرض قبل عرض آخر كحلل الكم قبل الكيف فيقال بهذا الاعتبار
ان عرضاً محلاً للعرض آخر كما يقال ان اسطح محلاً للون من حيث ان الجوهر
يقبل بواسطة عرض عرضاً آخر وكذا يميز ان يقال في قوى النفسانية

وعلى الثالث بان القوى النفسانية متقابلة بطريق التكامل والناقص كاتواع
الاعداد والاشكال وهذا التقابل ليس يمنع من صدور طرف عن الآخر فان

الناقص يصدر طبعاً عن الكامل

الفصل الثامن

في ان القوى النفسانية هل تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن

يُحْتَمَلُ الى الثامن بان يقال : يظهر ان القوى النفسانية تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن ففي كتاب الروح والنفس ب ١٥ ان « النفس متى فارقت البدن جذبت معها الحس والوهم والنطق والعقل والفهم والشهوانية والغضبية »
٢ وايضاً ان قوى النفس هي خواصها الطبيعية . والخاصة لازمة لا يفك عن محصوره . فإذا قوى النفس تبقى فيها بعد موت البدن ايضاً

٣ وايضاً ان قوى النفس حتى الحاسة لا تضعف بضعف البدن ففي كتاب النفس م ٦٥ « لو أخذ الشيخ عين الشاب لا يبصر بها كالشباب » والضعف سبيل الى الفساد . فإذا ليست قوى النفس تفسد بفساد البدن بل تبقى في النفس المفارقة

٤ وايضاً ان المحافظة قوة للنفس الحاسة كما قرره الفيلسوف في كتاب المحافظة ب ١ . وهي تبقى في النفس بعد مفارقتها البدن في لو ١٦ : ٢٥ : « قيل للنبي الموجود بنفسه في جهنم » تذكر انك نلت الخيرات في حياتك » فالمحافظة اذن تبقى في النفس المفارقة ومثلها سائر قوى الجزء الحساس

٥ وايضاً ان اللذة والألم هياتان للقوة الشهوانية الخاصة بالجزء الحساس . وواضح ان النفوس المفارقة تلذ وتألم بما يتألف من التواب او العقاب . فإذا القوة الشهوانية تبقى في النفس المفارقة

٦ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تلك ١٢ ب ٣٢ « كما ان النفس متى فقدت البدن الحس قبل ان يموت بالكلية ترى بالوهمية بعض الاشياء كذلك حالها متى مات البدن ففارقته بالكلية » والوهمية قوة للجزء الحساس فإذا قوة الجزء الحساس

تبقى في النفس المفارقة وكذا الحال في سائر القوى
لكن يعارض ذلك قوله في كتاب عقائد الكيسة ب ١٩ « الانسان مركَّبٌ
من جوهرين فقط النفس بنطقها والبدن بجواسه » فإذا متى مات البدن زالت
القوى الحسية

والجواب ان يقال قد مر في الفصلين الآتين ان نسبة القوى النفسانية كلها
الى النفس وحدها نسبة الى المبدأ غير ان منها ما محله النفس وحدها كالعقل
والارادة وهذه تبقى ضرورة في النفس بعد موت البدن ومنها ما محله المركَّب
كجميع قوى الجزء الحساس والغاذي . ومتى زال المحل زال العرض بالضرورة
فإذا متى فسد المركَّب لم تبقى هذه القوس بالفعل بل انما تبقى بالقوة فقط في
النفس من حيث هي مبدؤها او اصلها فإذا لا صحة لما قاله بعض من ان هذه
القوى تبقى في النفس بعد فساد البدن ايضاً واشد بطلاناً ما قالوا من ان افعال
هذه القوى ايضاً تبقى في النفس المفارقة اذ ليس لهذه القوى فعل دون الآلة
جسمية

إذا اجيب على الاول بان ذلك الكتاب ليس حجة فلا يمتد بما كُتب فيه
هناك . ومع ذلك فيجوز ان يكون المراد به ان النفس تجذب معها هذه القوى
بالقوة لا بالفعل

وعلى الثاني بان القوى التي تقول انها لا تبقى بالفعل في النفس المفارقة ليست
خواصاً للنفس وحدها بل للمركَّب

وعلى الثالث بانه انما يقال ان هذه القوى لا تضعف بضعف البدن لان النفس
لا يعرفها بذلك تغير لكونها المبدأ الحيوي لهذه القوى
وعلى الرابع بان التذكر مأخوذ هناك بالمعنى النسبي به او غسطينوس يجعل
الحافظة قوة عقلية لا بالمعنى الذي به يجعل قوة حية

وعلى الخامس بان الألم واللذة لا يحصلان للنفس المفارقة بحسب الشهوة
الحسية بل بحسب الشهوة العقلية كما هما في الملائكة أيضاً
وعلى السادس بان كلامه اوجسطينوس هناك على سبيل النظر والبحث لا على
سبيل التقرير ولذلك رجع في بعض ما قاله هناك



البحث الثامن والسبعون

في قوى النفس بالتفصيل — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في قوى النفس بالتفصيل وليس من شأن الانلاوتي ان ينصر بالخصوص
الا في القوى العقلية والشوقية التي هي محل الفناء غير انه لما كانت معرفة هذه القوى
متوقفة بوجه ما على معرفة القوى الاخرى جعل نظرنا في قوى النفس بالتفصيل على ثلاثة
اقسام فنبعث اولاً في تلك الامور التي هي موضعات العقل وثانياً في القوى العقلية وثالثاً
في القوى الشوقية. اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في اجناس القوى
النفسانية — ٢ في انواع الجزء النباتي — ٣ في الحواس الظاهرة اي الشاعرة — ٤ في
الحواس الباطنة

الفصل الاول

في ان اجناس النفسانية هل هي خمسة

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان اجناس القوى النفسانية ليست خمسة
اي النباتي والحسي والشوقي والحرك في المكن والعقلي فان قوى النفس يقال لها
اجزائها او اقسامها . ولم يجعل احد للنفس الا ثلاثة اقسام فقط هي النفس
النباتية والحسية والناطقة . فاذا اجناس القوى النفسانية ثلاثة لا خمسة
٢ وايضاً ان القوى النفسانية هي مبادئ افعال الحيوة . وانما يقال ان شيئاً
يجب على اربعة انحاء فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ١٣ . لما كانت

الحياة يقال على انحاء متكررة فتى وجد واحد منها فقط في شيء قلنا انه حي وهي كالعقل والحس والحركة والسكون في المكان ثم حركة الغذاء والنقص والزيادة « فاذ انما اجناس القوى النفسانية اربعة فقط ذ لم يعد الشوق منها ٣ وايضا ما كان مشتركاً بين جميع القوى فليس يجب ان يجعل له جنس مخصوص في النفس . والشوق يلائم كل قوة نفسانية فان البصر يشاقق الجمال الملائم كقوليه في سي ٢٢٠ ٤٠ « البهاء والجمال تشتهيهما عينك لكن خفيّر الزرعة فوق كليهما » وكذا كل قوة اخرى فانها تشتهي موضوع الملائم لها . فاذ ليس يجب ان يجعل الشوق جنساً مخصوصاً من قوى النفس

٤ وايضاً ان المبدأ المحرك في الحيوانات هو الحس او العقل او الشوق كما في كتاب النفس ٣ م ٨٤ وما يليه . فاذ ليس يجب ان يجعل المحرك جنساً مخصوصاً في النفس مقيراً للاجناس المتقدمة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المذكور م ٢٧ « نطلق القوى على الباقي والحسي والشوقي والحرك المكاني والعقلي »

والجواب ان يقال ان اجناس القوى النفسانية خمسة والنفوس ثلاث وانواع الحياة اربعة ووجه هذا التقاير ان النفوس تختلف باختلاف مجاوزة فعل النفس لفعل الطبيعة الجسمانية لان الطبيعة الجسمانية بالرها خاضعة للنفس ونسبتها اليها نسبة المادة والآلة . وللنفس فعل يفوق الطبيعة الجسمانية بحيث لا يزاوئ بالة جسمانية وهو فعل النفس الناطقة . ولها ايضاً فعل آخر دون ذلك يفعل بالة جسمانية لكن لا بكيفية جسمانية وهو فعل النفس الحساسة لانه وان كان الحار والبارد والرطب واليابس وغير ذلك من مثل هذه الكيفيات الجسمانية مقضاة لفعل الحس الا ان فعل النفس الحساسة ليس يصدر بتوسط قوة هذه الكيفيات بل انما يقتضى لما يطالب من استعداد الآلة . ثم لما فعل آخر هو ادنى افعالها وهو

ما يفعل بالة جسمية وبقوة كيفية جسمية الا انه يفوق فعل الطبيعة الجسمية من حيث ان حركات الاجسام تصدر عن مبدأ خارج وهذه الافعال النفسانية تصدر عن مبدأ باطن شأن جميع الافعال النفسانية لان كل ذي نفس فانه يحرك ذاته بوجه ما وهذا هو فعل النفس الثابتة فان المضم وما يتبعه يتم بالة بفعل الحرارة كما في الكتاب المتقدم ذكره م ٥٠ - وام اجناس القوى النفسانية فتمايز بحسب الموضوعات لانه كلما كانت القوة اعلى كان موضوعها اعم كما مر في البحث الالف ف ٣ ويمكن اعتبار موضوع الفعل النفسي على ثلاث مراتب فان موضوع بعض القوى النفسانية هو البدن المتصلة به النفس فقط وهذا الجنس من القوى النفسانية يقال له نباتي وهناك ايضا جنس آخر من القوى النفسانية يتجه الى موضوع عم اي الى كل جسم محسوس لا الى الجسم المتصلة به النفس فقط ووراء ذلك ايضا جنس آخر يتجه الى موضوع اعم من هذا ايضا اي لا الى الجسم المحسوس فقط بل الى كل موجود بالاجمال ومن ذلك يتضح ان هذين الجنسين الآخرين من القوى النفسانية يفعلان لا في ما هو متصل بهما فقط بل في ما هو خارج عنهما ايضا ولما كان كل فاعل يجب ان يتصل نوعا من الاتصال بموضوعه الذي يتعلق به فعله وجب ان تكون نسبة الامر الخارج الذي هو موضوع الفعل النفسي الى النفس باعتبارين اولاً باعتبار ان من شأنه ان يتصل بالنفس وان يحصل فيها بشبهه وبهذا الاعتبار يتحصل جنسان من القوى وهما الحسي بالنظر الى الموضوع الاخص وهو الجسم المحسوس وعقلي بالنظر الى الموضوع الاعم وهو الموجود الكلي وثانياً باعتبار ميل النفس وتزوجه الى الشيء الخارج وباعتبار هذه النسبة ايضا يتحصل جنسان من القوى نفسانية احدهما الشوق باعتبار نسبة النفس الى الشيء الخارج من حيث هو غاية والغاية هي الاول في القصد والاعتبار والثاني المحرك المكاني باعتبار نسبة النفس الى الشيء الخارج

من حيث هو حد للفعل والحركة لان كل حيوان يتحرك لادراك الشيء المشتبه
والمقصود - واما انواع الحيوة فتتباين بحسب مراتب الاحياء فان من الاحياء ما
ليس فيه الا النباتي فقط كما في النباتات ومنها ما فيه النباتي والحسي دون المحرك
المكاني كالحيوانات الغير المتحركة مثل الأصدا ف فيها مع ما تقدم للحرك
المكاني ايضاً كالحيوانات الكاملة التي تحتاج في حياتها الى امور كثيرة ولتلك تحتاج
الى الحركة لتتمكن من التماس ما هو بعيد عنها من ضروريات الحيوة ومنها ما فيه
مع الثلاثة المتقدمة العقلي ايضاً وهو الانسان واما الشوقي فليس مقوماً لمرتبة
مخصوصة من الاحياء للملازمة الحس كما في كتاب النفس ٢٧٢
وبذلك يحل الاعتراضان الأولان

واجب على الثالث بان الشوق الطبيعي هو النزوع الطبيعي في شيء أيا كان
الى شيء ما ومن ثم كانت كل قوة تشتهي بالشوق الطبيعي ما يلائمها واما
الشوق الحيواني فيتبع الصورة المدركة ويقضي قوة مخصوصة في النفس وليس
يكفي له مجرد الادراك لان الشيء يشتهي على حسب ما هو في طبيعته وهو
ليس يحصل عند القوة المدركة بطبيعته بل بئالة وبذلك يتضح ان البصرانما
يشناق طبعاً المرئي لاجل فعله فقط اي لاجل الإبصار واما الحيوان فانه يشناق
المرئي بالقوة الشوقية ليس لاجل الإبصار فقط بل لمنافع أخرى ايضاً فلو لم تكن
حاجة النفس الى الاشياء المدركة بالحس الا لاجل افعال الحواس اي لتشعرها
فقط لم يجب جعل الشوق جنساً مخصوصاً من اجناس القوى النفسانية بل كان
يكفي ما في القوى من الشوق الطبيعي

وعلى الرابع بان الحس والشوق وان كانا في الحيوانات الكاملة مبدئين محرّكين
الا انهما من حيث هما حس وشوق لا يكفيان للتصريك الا بضميمة قوة ما فان
للحيوانات الغير المتحركة حساً وشوقاً وليس لها مع ذلك قوة محرّكة وهذه القوة

الحركة ليست في الشوق والحس فقط لأنها الحركة بل في أعضاء البدن أيضاً لتكون متأهبة لمطاعة شوق النفس المحركة بدليل أنه متى خرجت الاعضاء عن تأهبها الطبيعي لا تطاوع الشوق على الحركة

الفصل الثاني

في أن النفس النباتية هل من الصواب أن يمين لها ثلاث قوى أي غاذية ونامية ومولدة يتخلى إلى الثاني بأن يقال : يظهر أنه ليس من الصواب أن يجعل للنفس النباتية ثلاث قوى أي غاذية ونامية ومولدة لأن هذه القوى يقال لها طبيعية . وقوى النفس فوق القوى الطبيعية . فإذاً ليس يجب أن تجعل هذه القوى نفسانية

٢ وايضاً ما كان مشتركاً بين الحي والجماد فليس يجب أن يجعل له قوة نفسانية على حدة . والتوليد مشترك بين كل كائنين فإسدي حياً كان او جماداً . فإذاً ليس يجب أن تجعل القوة المولدة قوة نفسانية

٣ وايضاً أن النفس جزء أقدر من الطبيعة الجسمية . والطبيعة الجسمية تفيد بقوة واحدة النوع والكمية المقتضاة . فإذاً أولى أن تكون النفس كذلك . فإذاً ليست القوة النامية مغايرة في النفس للقوة المولدة

٤ وايضاً كل شيء فلانما يستبقى بما به حصل له الوجود وذو الحياة إنما يحصل على الوجود بالقوة المولدة فإذاً بها يستبقى وجوده . واستبقاه ذي الحياة إنما هو إلى القوة الغاذية كما في كتاب النفس ٤٨٠٢ لأنها « القوة القادرة على استبقاها ما هي حالة فيه » . فإذاً ليس يجب تمييز القوة الغاذية عن القوة المولدة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره ٣٤٦ و٤٧٠ أن افعال هذه النفس هي التوليد والتغذية والإغناء

والجواب أن يقال أن قوى النفس النباتية ثلاث فإن موضوع النباتي هو

الجسم الحي بالنفس كما مر في الفصل السابق ولا بد لهذا الجسم من ثلاثة افعال نفسانية احدها ما به يستفيد الوجود وهذا الى القوة المولدة والثاني ما به يستفيد الجسم الحي الكمية المكتسبة وهذا الى القوة النامية والثالث ما به يستبقى وجود جسم الحي ويكتسب المكتسبة له وهذا الى القوة الفاذية على ان بين هذه القوى فرقاً فان الفاذية والنامية تصدران اثرهما في مابها فيه لان الجسم المتصلة به النفس ينمو ويستبقى بالقوة النامية والفاذية الحاصلة في تلك النفس بعينها واما القوة المولدة فليست تُصدر اثرها في نفس الجسم المتصلة به النفس بل في جسم آخر اذ ليس شيء مولداً لنفسه ولهذا كانت القوة المولدة قربية نوعاً ما الى شرف النفس الحساسة التي تعمل في الاشياء الخارجة وان كان ذلك بطريق اعلى واعلم فان اعلى الطبيعة السافلة متصلٌ باسفل العالية كما يوضح من قول ديونسيوس في الاسماء الالهية ٧ مقاماً ولهذا كانت المولدة اكثر هذه القوى الثلاث غائية واعظمها اصالةً وكلاً كما في كتاب النفس ٢٤٩ لان من شان الكامل ان يفعل شيئاً آخر على مثاله وكانت النامية والفاذية خادمتين للمولدة والفاذية خادمة للنامية

اذ اُجب على الاول بان هذه القوى اثما يقال لها طبيعة اولاً لمساوية اثرها لاثار الطبيعة التي تفيد ايضاً الوجود والكمية والبقاء وان كانت هذه القوى تفيد ذلك بطريق اعلى وثانياً لمزاوتها لافعالها من ازالة الآلة بالكيفيات الفعلية والانفعالية التي هي مبادئ الآثار الطبيعية

وعلى الثاني بان توليد الجواد يحصل بكميته بشيء خارج واما توليد الاحياء فيحصل من طريق اعلى بشيء من نفس الحي اي بالذر الذي يتضمن مبدأ مصوراً للبدن فكان لا بد في الحي من قوة ما مهيئة لهذا البذر وهذه هي القوة المولدة

وعلى الثالث بأنه لما كان الحي يتولد عن بذر ما وجب ان يكون الحيوان في ميدل تكونه صغير الكمية فلم يكن له بد من قوة نفسانية يبلغ بها الى الكمية المقدرة له واما الجسم الجامد فيتولد عن مادة معينة من الفاعل الخارج ولذا فهو يقبل النوع والكمية معاً بحسب حال المادة

وعلى الرابع بان فعل المبداء الثاني انما يتم بتوسط الحرارة التي من شأنها إفناء الرطب كما مر في الفصل الآنف فكان لابد لاعادة الرطب انتقود من القوة الغذائية التي تحيل الغذاء الى جوهر البدن وهذا ايضاً ضروري لفعل القوة النامية والمولدة

الفصل الثالث

في انه هل من الصواب ان تجعل الحواس الظاهرة وهي المشاعر خمساً يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس من الصواب ان تجعل المشاعر اى الحواس الظاهرة خمسة فان الحس انما يدرك الاعراض واجناس الاعراض كثيرة فاذا لما كانت القوى تختلف باختلاف الموضوعات كانت المشاعر في ما يظهر متكررة بكثرة اجناس الاعراض

٢ وايضاً ان المقدار والشكل ونحوهما بما يقال لما محسوسات مشتركة ليست محسوسات بالعرض بل قسمة لها والقوى تتفاير بتفاير الموضوعات بالذات . فاذا لما كان المقدار والشكل اشد مفارقة للون من الصوت يظهر انهما احق من اللون والصوت بان يكون لهما قوة حية مدركة لهما

٣ وايضاً ان المشعر الواحد ليس يتعلق الا بنوع واحد من المضادة كما يتعلق البصر بالابيض والاسود . واللمس يتعلق بأكثر من نوع واحد من المضادة كالجار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك . فاذا ليس اللمس مشعراً واحداً بل مشاعر متعددة . فالشاعر اذن أكثر من خمسة

٤ وايضاً ليس النوع قسماً للجنس . والنوع نوعٌ من الجنس . فلا يصح جعله
مشعراً مفيراً للجنس

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس م ٢٨١٢٨ "ليس لنا مشعرٌ
آخر سوى المشاعر الخمسة "

والجواب ان يقال من الناس من علل تمايز المشاعر وعددها باختلاف الآلات
التي يلقب فيها عنصرٌ ما كالماء او الهواء او نحوهما . ومنهم من علل ذلك باختلاف
اوسط الذي هو اما متصلٌ او خارجٌ كالهواء او الماء او نحوهما . ومنهم من علله
بختلاف طبيعة الكيفيات المحسوسة باعتبار كون الكيفية مختصة بجمهم بسيطاً او تابعة
للتركيب لكن ليس شيءٌ من ذلك صحيحاً اذ ليست القوى لاجل الآلات بل
الآلات لاجل القوى فاذا ليس تمايز القوى لتمايز الآلات بل انما جعلت الطبيعة
تمايزاً في الآلات لتكون مناسبة لتمايز القوى وكذلك جعلت اوساطاً متغايرة
للمشاعر المتغايرة على حسب ما كان ملائماً لافعال القوى وايضاً فادراك طبائع
الكيفيات المحسوسة ليس من شأن الحس بل من شأن العقل . فاذا يجب تعليل
عدد المشاعر واختلافها باختلاف ما يتعلق به الحس حقيقةً وبالذات والحس
قوة انفعالية من شأنها ان تتأثر من المحسوس الخارج . فاذا المؤثر الخارج هو ما
يدرك بالذات من الحس وما باختلافه تختلف القوى الحسية . والتأثير ضربان
طبيعيٌ وروحانيٌ فالطبيعي ما به تحصل صورة المؤثر بهويته في التأثر بحصول
الحرارة في التسخن والروحاني ما به تحصل صورة المؤثر بظله في التأثر بحصول
صورة اللون في الحدقة فان الحدقة لاتصير بذلك متلونة ولا بدلفعل الحس من
التأثير الروحاني الذي به يحصل معنى الصورة المحسوسة في المشعر لانه لو كان
التأثير الطبيعي كافياً للشعور لشعرت جميع الاجسام الطبيعية عند تكيفها غير ان
من الحواس ما يحصل عند شعوره تأثيرٌ روحانيٌ فقط وهو البصر ومنها ما يحصل

عند شعوره تأثير طبيعي أيضاً أمان من جهة الموضوع فقط او من جهة المشاعر أيضاً .
 اما من جهة الموضوع فيحصل بحسب المكان في الصوت الذي هو موضوع السمع
 فان الصوت يحصل عن القرع وتوج الهواء وبحسب التكيف في الرائحة التي هي
 موضوع الشم فان الجسم لا تبعث منه الرائحة ما لم يتكيف نوعاً ما بالحرارة . واما
 من جهة الشعر فيحصل في اللس والذوق لان اليد تتخفن بلسها حاراً واللسان
 يترطب برطوبة الطعوم . اما مشعر الشم او السمع فليس يتأثر عند شعوره تأثيراً
 طبيعياً الا بالعرض واما البصر الذي ليس يلحقه تأثير طبيعي لاني مشعره ولا في
 موضوعه فمر اعظم المشاعر روحانية وأكلها واعما ومن بعده السمع ثم الشم اللذان
 يلحقها تأثير طبيعي من جهة الموضوع . والحركة المكانية هي اكمل واقدم طبعاً من
 حركة الاستمالة كما تقرر في الطبيعيات ك ٨ م ٥٥ واللس والذوق اعظم المشاعر
 طبيعية وسيأتي قريباً الكلام على تمايزها ولهذا كانت المشاعر الأخر الثلاثة لا
 يحصل شعورها بوسيط ملاقي لها صوتاً لآلاتها عن التأثير الطبيعي الذي يحصل
 في هذين المشعرين

إذا اجيب على الاول بانه ليس لجميع الاعراض قوة مؤثرة بالذات بل
 لكيفيات النوع الثالث التي بها يحدث التكيف فقط وهذا كانت هذه الكيفيات
 فقط موضوعات المشاعر إذ إننا بتكيف الحس بما به تتكيف الاجسام الجامدة كما
 في الطبيعيات ك ٧ م ١٢

وعلى الثاني بان المقدار والشكل ونحوهما مما يقال انه محسوسات مشتركة هي
 اوساط بين المحسوسات بالعرض والمحسوسات الخاصة التي هي موضوعات الحواس
 لان المحسوسات الخاصة تؤثر في الحس أولاً وبالذات اذ هي كيفيات مكيفة
 والمحسوسات المشتركة ترجع لاسرها الى الكم وذلك واضح في المقدار والعدد واما
 الشكل فهو كيفية متعلقة بالكم فان حقيقة الشكل قائمة بنهاية المقدار واما الحركة

والسكون فيحسُّ بهما باعتبار وجود محلها على حالٍ واحدةٍ أو أحوالٍ متعددة من جهة مقدارها أو مقدار بعده المكاني كما في حركة الازدياد أو الحركة المكانية أو من جهة كميّاته المحسوسة أيضاً كما في حركة الاستتمالة وهكذا يكون الاحساس بالحركة والسكون إحساساً بواحدٍ وكثيرٍ على نحو ما . والكم هو المحل القريب للكيفية المحلية كما أن السطح هو محلُّ اللون وعلى هذا فالمحسوسات المشتركة لا تحرك الحس أولاً وبالذات بل باعتبار الكيفية المحسوسة كما يحرك السطح باعتبار اللون ولكنها ليست محسوسات بالعرض لأن المحسوسات بالعرض تؤثر في الحس تأثيراً مختلفاً فإن تأثير السطح الكبير فيه مفاير لتأثير السطح الصغير إذا ان البياض أيضاً يقال له كبيرٌ أو صغيرٌ ولهذا ينقسم بحسب محله

وعلى الثالث بأنه يظهر مما قاله الفيلسوف في كتاب النفس م ٢٠٦ وما بعده أن اللس حاسةٌ واحدةٌ بالجنس إلا أن تحتها أنواعاً متعددة ولهذا فهي تعلق بأنواعٍ مختلفة من المضادة غير أن هذه الأنواع لللس ليست متمايزة في الآلة بل هي متصاحبة في البدن كله فلا يظهر تمايزها وأما الذوق المدرك للخلو والمرة فأنما يصاحب اللس في اللسان لافي البدن كله فيسهل تميزه عنه . على أنه قد يقال أن كلاً من تلك المضادات حاصلٌ في جنسٍ قريبٍ وجميعها مشتركة في جنسٍ عامٍ هو موضوع اللس باعتبار حقيقة مشتركة إلا أن ذلك الجنس العام لم يوضع له اسمٌ كما لم يوضع اسمٌ لجنس الحار والبارد القريب

وعلى الرابع بأن حاسة الذوق نوعٌ من اللس موجودٌ في اللسان فقط كما قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٢٨ و ٩٤ وليست تمايزة للّس في الجنس بل باعتبار أنواعه المبثوثة في سائر البدن . أما على أن اللس حاسة واحدة فقط باعتبار وحدة حقيقة الموضوع المشتركة فيجب القول بأن الذوق ممايز للّس من جهة اختلاف تأثيرها فإن آلة اللس لا تتأثر تأثراً روحانياً فقط بل تأثراً طبعياً

ايضاً بالكيفية التي هي موضوعه الخاص وآلة التدقيق ليس من الضرورة ان نشأ أثر
تأثيراً طبيعياً بالكيفية التي هي موضوعها الخاص اي بان يكون اللسان حلواً او
مرراً بل بالكيفية الموطئة لتلك الموجود فيها الطعم اي بالرطوبة التي هي موضوع
اللسان

الفصل الرابع

هل صيب في تقسيم الحواس الباطنة

يُخطئ في الرابع بان يقل : يظهر انه قد صُيِّب في تقسيم الحواس الباطنة فان
المشترك ليس قسماً للخاص . فاذا ليس يجب جعل الحس المشترك من القوى
الحسية الباطنة معاً للحواس الظاهرة الخاصة

٢ وايضاً ما يكفي لادراكه حاسة خاصة ظاهرة فليس يجب ان يجعل له قوة
مدركة باطنة . والحواس الخاصة الظاهرة تكفي للحكم على المحسوسات فان كل حاسة
تحكم على موضوعها الخاص وكذا يظهر ان هذه الحواس تكفي لادراك افعالها لانه
لما كان فعل الحاسة على نحو ما واسطة بين القوة والموضوع يظهر ان البصر اقوى
على ادراكه ابصاره الذي هو اقرب اليه منه على ادراك اللون وكذا حكم سائر
الحواس . فاذا لم يكن حاجة في ذلك الى وضع قوة باطنة يقال لها الحس المشترك
٣ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الحافظة ^١ « الحيال والحافظة انفعالات
للقوة الحسية الأولى » وليس الانفعال قسماً للحل . فاذا ليس يجب جعل الحافظة

والخيال قوتين مغايرتين للحس المشترك

٤ وايضاً ان العقل اقل تعلقاً بالحس من كل قوة حسية . وهو ليس يدرك
سوى ما يستفيد من الحس ولذا قيل في كتاب البرهان ^١ ٣٣ م « من قد حاسة
فقد قد علم » فاذا أولى ان لا يجعل في قوة حسية لادراك المعاني التي ليس
يدركها الحس وهي التي يسمونها قوة متخيلة

٥ وايضاً ان فعل المفكرة الذي هو الحكم والتركيب والتفصيل وفعل المذاكرة العقلية الذي هو النظر والبحث بضرب من القياس ليسا عن فعل التخيلة والحفاظة اقل بعداً من فعل التخيلة عن فعل الخيال فيجب من ثمة اما جعل المفكرة والمذاكرة العقلية قوتين مفارقتين للتخيلة والحفاظة او عدم جعل التخيلة والحفاظة قوتين مفارقتين للخيال

٦ وايضاً ان اوغسطينوس قد جعل الرؤية ثلاثة اجناس كما في شرح تلك ١٢ ب ٢١٧ جسمية وهي التي تقع بالحس وروحانية وهي التي تحصل بالروح او بالخيال وعقلية وهي التي تحصل بالعقل . فاذاً ليس بين الحس والعقل قوة باطنة سوى الواهمة فقط

لكن يعارض ذلك ان ابن سينا قد جعل في كتاب النفس القوى الحسية الباطنة حساً اي الحس المشترك والخيال والواهمة والتخيلة والحفاظة

والجواب ان يقال لما كانت الطبيعة لا تمنع ضرورياً وجب ان تكون افعال النفس الحساسة بقدر ما يكفي لحياة الحيوان الكامل وما امتنع من هذه الافعال اسناده الى مبدأ واحد فلا بد له من قوى متفارقة اذ ليست القوة النفسانية شيئاً سوى مبدأ الأثر النفساني . وجبة الحيوان الكامل تقتضي ان يتصور الشيء لاني حال حضور المحسوس فقط بل في حال غيبته ايضاً والالم يتحرك الحيوان لانتماس شيء غائب لان تصوره يستتبع حركته وفعله وبطلان هذا واضح خصوصاً في الحيوانات الكاملة التي تتحرك حركة تدريجية اذ انما تتحرك الى غائب متصور فاذاً يجب ان الحيوان لا يقبل فقط بالنفس الحساسة صور المحسوسات متى كانت حاضرة بل ان يستثبتها ويحفظها ايضاً والقبول والحفظ في الجسمانيات يستدان الى مبدئين متفارين فان الرطب يسهل قبوله ويصعب حفظه وعكسه اليابس . وعلى هذا فلان القوة الحسية هي فعل الآلة الجسمانية يجب ان تكون

القوة القابضة لصور المحسوسات غير القوة الحافظة لها . ثم لو كانت الحيوان انما
يقترن لما في المحسوس من اللذة والالم لم يجب ان يثبت في الحيوان الا تصور
الصور المدركة باخس التي يلتذ بها او يفر عنها لكن لابد للحيوان من طلب
اشياء والمهرب عن اشياء ليس لموافقته او عدم موافقتها للامحساس فقط بل لنافع
او مضار اخر كما ان الشاة اذا رأت الذئب مقبلاً هربت منه ليس
لشدة لونه او شكله بل لكونه عدواً طبعياً لها والطائر يجمع الخشب لا لالتذاذ
حسه به بل لكونه مفيداً لتعشيشه فاذا لابد للحيوان من ان يدرك هذه المعاني
التي ليس ينالها الحس الظاهر ولا بد لهذا الادراك من مبدأ اخر لان ادراك
الصور المحسوسة يحصل عن تأثير حسي بخلاف ادراك المعاني المذكورة وعلى هذا
فادراك الصور المحسوسة انما هو الى الحس الخاص والحس المشترك اللذين سيأتي
الكلام على تمييزهما قريباً واستثبات هذه الصور او حفظها هو الى الخيال او الوجدان
الذين هما واحد لان الخيال او الوجدان خزانة للصور المدركة بالحس وتصور المعاني
التي لا ينالها الحس هو الى القوة التخيلية وحفظها الى القوة الحافظة التي هي خزانة لهذه
المعاني بدليل ان مبدأ التذكر يحصل في الحيوان عن معنى من هذه المعاني ككون
الشيء ضاراً او موافقاً حتى ان المضي الذي اليه توجه اعتبار الحافظة هو ايضاً من
جمله هذه المعاني ويجب ان يعتبر ان الصور المحسوسة لا فرق من جهة بين
الانسان وسائر الحيوان لاستوائهما في التأثير من المحسوسات المظاهرة واما
المعاني المتخيلة فذكرها فينهما فرق من جهة لان سائر الحيوانات تدركها بعريضة
طبيعية فقط والانسان يدركها بضرب من القياس ولهذا فالقوة التي يقال لها في
سائر الحيوانات تخيلية طبيعية يقال لها في الانسان مفكرة لاستنباطها هذه المعاني
بضرب من القياس ومن ثم يقال لها ايضاً انطق الجزئي وقد جعل لها
الاطباء آلة مخصوصة وهي الجزء الاوسط من الرأس لانها حكمة في المعاني

الجزية كما ان النطق العقلي حاكم في المعاني الكلية . واما من جهة الحفظ
فليس للانسان القوة الحافظة فقط القائمة بذكر الماضيات بداهة كما لسائر
الحيوانات بل له ايضا الذاكرة العقلية القائمة بذكر الماضيات بطريق القياس من
جهة المعاني الجزئية . وقد اثبت ابن سينا قوة خامسة متوسطة بين التخيلة والواهمة
متصرفة في الصور الوهمية تركيباً وتفصيلاً كما يضح من تركيبنا من صورتي
الذهب والجليل والوهيتين صورة جليل من ذهب مع اننا لم نره قط الا بهذا
الفعل غير ظاهري في غير الانسان من الحيوانات ويكفي له في الانسان القوة
الواهمة وقد خصه ابن رشد بهذا الفعل في كتابه في الحس والمحسوس وعلى هذا
فليس يجب جعل القوى الحسية الباطنة سوى اربع وهي الحس المشترك والواهمة
والتخيلة والحافظة

اذا اوجب على الاول بان الحس الباطن ليس يقال له مشترك بالشركة
الجملية كالجنس بل بمعنى كونه اصلاً مشتركاً ومبدأً للحواس الظاهرة
وعلى الثاني بان الحس الخاص يحكم على المحسوس الخاص مميزاً اياه عن سائر
ما يتعلق به ذلك الحس بعينه كتمييزه الابيض عن الاسود او الأخضر وتمييز
الابيض عن الخلود ليس مقدوراً للبصر ولا للذوق لان المميزين امرين لا بد ان
يدركهما فلا بد اذاً من كون حكم التمييز الى الحس المشترك الذي تستند اليه
جميع ادراكات الحواس استنادها الى حتم مشترك والذي يدرك ايضاً افعال
الحواس كما لو رأى راء انه يرى فان هذا غير مقدور للحس الخاص لعدم ادراكه
سوى صورة المحسوس الذي يتأثر هو منه وبهذا التأثير يستتم الابصار وعنه بازيم
تأثر آخر في الحس المشترك الذي يدرك الابصار

وعلى الثالث بانه كما ان احدى القوى تصدر عن النفس بواسطة قوة أخرى
كما مر في البحث الآنف ف٧ كذلك تحمل احداها النفس بواسطة الأخرى

وبهذا الاعتبار يقال للقوة الخيالية والقوة المحافظة انفصالان للقوة الحسبة الأولى وعلى الرابع بان العقل وان كان فعلة يصدر عن الحس لكنه يدرك في مدرك الحس كثيراً مما ليس يقوى الحس على ادراكه وكذا حكم التخيلة وان كان حالها في ذلك أدنى

وعلى الخامس بان علو المفكرة والذاكرة العقلية في الانسان ليس لامر خاص بالجزء الحسي بل لنسب بينهما وبين العقل الكلي وقربهما اليه بضرب من القيص ولهذا لم تكونا معايرتين للتخيلة والمحافظة بل هما ولكنهما في الانسان اكل منهما في سائر الحيوانات

وعلى السادس بان اوغسطينوس يطلق الرؤية الروحانية على الرؤية التي تحصل باشباه الاجسام حال غيبتها وبذلك يتضح انها تعم جميع الادراكات الباطنة



المبحث التاسع والسبعون

في القوى العقلية — وفيه ثلاثة عشر فصلاً

ثم يبحث في القوى العقلية والبحث في ذلك يدور على ثلاث عشرة مسألة — ١ في ان العقل هل هو قوة في النفس او هو عين ماهيتها — ٢ في انه اذا كان قوة هل هو قوة انفعالية — ٣ في انه اذا كان قوة انفعالية هل يجب اثبات عقل فعال — ٤ هل العقل التعال شي؟ في النفس — ٥ هل العقل التعال واحد في الجميع — ٦ في ان المحافظة هل هي في العقل — ٧ هل هي قوة معايرة للعقل — ٨ في ان النطق هل هو قوة معايرة للعقل — ٩ هل النطق الاعلى والنطق الادنى قوتان متبايرتان — ١٠ في ان الثقل هل هو قوة اخرى غير العقل — ١١ في ان العقل النظري والعقل العملي هل هما قوتان متبايرتان — ١٢ في ان الذوق العقلي هل هو قوة عقلية — ١٣ في ان الضمير هل هو قوة عقلية

الفصل الأول

في ان العقل هل هو قوة نفسانية

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان العقل ليس قوة نفسانية بل هو عين ماهية النفس لانه عين الذهن في ما يظهر والذهن ليس قوة نفسانية بل هو عين ماهية النفس فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ٤ « ليس يقال الذهن والروح بالاضافة بل يدلان على الماهية » فالعقل اذن عين ماهية النفس

٢ وايضاً ان اجناس القوى النفسانية المختلفة لا تجتمع في قوة واحدة بل في ماهية النفس فقط . والجزء الشوقي والجزء العقلي جنسان من قوى النفس مختلفان كما في كتاب النفس ٢٧٢ م ٢ وهما مجتمعان في الذهن فان اوغسطينوس قد وضع العقل والارادة في الذهن كما في كتاب الثالث ١٠ ب ١١ . فاذا لم يكن العقل هو عين ماهية النفس لا قوة من قواها

٣ وايضاً قال غريغوريوس في خط ٢٩ على الانجيل « الانسان يشارك الملائكة في العقل » والملائكة يقال لهم اذهان وعقول . فاذا ليس الذهن والعقل في الانسان قوة نفسانية بل عين النفس

٤ وايضاً انما يصدق على جوهر انه عقلي من طريق كونه مجرداً . والنفس مجردة بماهيتها . فيظهر اذن انها عقلية بماهيتها

لكن يمارض ذلك ان الفيلسوف جعل الجزء العقلي قوة نفسانية كما يتضح من

كتاب النفس ٢ ٢٧٨

والجواب ان يقال مما اسلفناه في م ٤ ف ٣ وم ٥٩ ف ٢ وم ٧٧ ف ١ يتضح ان لا بد من القول بان العقل قوة في النفس ونفس عين ماهيتها اذا لما يكون المبدأ المباشر للأثر نفس ماهية المؤثر متى كان الأثر نفس وجود المؤثر لان نسبة الماهية الى الوجود كنسبة القوة الى الأثر الذي هو فعلها . وليس العقل نفس

الوجود الا في الله وحده فاذا ليس العقل نفس الماهية الا في الله وحده واما في ما عداه من المخلوقات العاقلة فالمقل قوة للعقل

اذا اجيب على الاول بان الحس قد يمتلئ على القوة وقد يطلق على النفس الحساسة تسمية لما باسم اخص قواها وهو الحس وكذا قد يطلق العقل على النفس العاقلة تسمية لما باسم اخص قواها وهو العقل كقوله في كتاب النفس ١ م ٦٥ «العقل جوهر ما» وبهذا المعنى ايضا قال اوغسطينوس ان الذهن هو النوع او الماهية

وعلى الثاني بان الجزء الشوقي والجزء العقلي اتمها جنان من قوى النفس مختلفان باختلاف حقائق الموضوعات الا ان الجزء الشوقي قد يجمع مع الجزء العقلي وقد يجمع مع الجزء الحسي باعتبار فعله بالية جسمية او دونها لان الشوق تابع للدراك وهذا الاعتبار جعل اوغسطينوس الارادة في الذهن وجعلها الفيلسوف في النطق كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢

وعلى الثالث بانه ليس في الملائكة قوة غير العاقلة والارادة التابعة للعقل ولذلك يسمى الملاك ذهناً وعقلاً لان قوته بنسرها قائمة بذلك بخلاف النفس فان لها قوى أخرى كثيرة كالحساسة والناذية فليس حكمه سواء

وعلى الرابع بان مجرد الجوهر العاقل المحنوق ليس نفس عقله بل علة اقتداره على العمل فلا يجب ان يكون العقل هو جوهر النفس بل قوة لها

الفصل الثاني

في ان العقل هل هو قوة انتعالية

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان العقل ليس قوة انتعالية لان كل شيء فانه يفعل بحسب المادة ويفعل بحسب الصورة والقوة العقلية تابعة لتجرد الجوهر العاقل فيظهر اذن ان العقل ليس قوة انتعالية

٢ وايضاً ان القوة العقلية غير فاسدة كما مر في مب ٢٥ ف ٦ . واذا كان العقل انفعالياً كان فاسداً كما في كتاب النفس م ٣٠ . فاذا ليست القوة العقلية انفعالية

٣ وايضاً ان الفاعل اشرف من المتفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٣ ب ١٦ وارسطو في كتاب النفس م ٣ ١٩ وجميع قوى الجزء الثاني فعلية . مع كونها ادنى القوى النفسانية . فاذاً أولى ان تكون كذلك جميع القوى العقلية العالية لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس م ٣ ١٢ « المتفعل ضرب من الانفعال »

والجواب ان يقال ان الافعال يقال على ثلاثة اضرب اولاً بمعنى اخص وذلك متى فقد شي شيئاً ملائماً له بحسب طبعه او ميله كما اذا فقد الماء البرودة بالتسخين واذا مرض الانسان او تألم وثانياً بمعنى اقل خصوصاً وذلك متى فقد شي شيئاً ما ملائماً له او غير ملائم وبهذا المعنى يقال منفعل ليس للمريض فقط بل لمن ينال انشاء ايضاً وليس لمن يتألم فقط بل لمن يلتذ ايضاً او يعرّض تغيير او حركة بأي وجه كان وثالثاً بمعنى اعظم وذلك متى قبل شي ما كان بالقوة اليه دون ان يفقد شيئاً وبهذا المعنى يجوز ان يقال منفعل لكل ما يخرج من القوة الى الفعل ولو حصل بذلك على كماله وعلى هذا الوجه يكون تعقلنا انفعالاً ويان ذلك ان فعل العقل يتعلق بالموجود على الاطلاق كما مر في مب ٥ ف ٢ وب ٢٨ ف ١ فاذاً يمكن اعتبار كون المتفعل بالفعل او بالقوة من طريق اعتبار نسبته الى الموجود الكلي فمن العقل ما نسبته الى الموجود الكلي نسبة الفعل للموجود بآسره وهذا هو العقل الالهي الذي هو نفس الذات الالهية الموجود فيها كل موجود بالاصل والقوة وجوداً سابقاً كوجود الشيء في علته الأولى ولهذا لم يكن العقل الالهي موجوداً بالقوة بل فعلاً صرفاً وليس يجوز ان يكون عقل متخلق فعلاً للموجود

الكلّي بأسره لزوم كونه غير متناهي ولهذا لم يكن عقل مخلوق مجرد وجوده فعلاً
لجميع المعقولات بل نسبته اليها كنسبة القوة الى الفعل . ونسبة القوة الى الفعل
على ضربين فمن القوى ما هي مستكملة بالفعل دائماً كما في مادة الاجرام السماوية
ومنما ما ليست بالفعل دائماً بل تخرج من القوة الى الفعل كما يحدث في الكائنات
والفاسدات . فالعقل الملكي موجود دائماً بفعل معقولاته لقربه من العقل الاول
الذي هو فعل يمت كما مرّ في مب ٥٨ ف ١ والعقل الانساني الذي هو ادنى
المعقول مرتبةً وبعداً جداً عن كمال العقل الالهي موجود بالقوة بالنظر الى
المعقولات وهو في مبدأ امره « كصحيفة صفيّة لم يكتب فيها شيء » كما قال
الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٤ وهذا واضح من اننا نكون في مبدأ امرنا
عاقلين بالقوة فقط ثم نصير بعد ذلك عاقلين بالفعل فاذن يتضح من ثم ان تعقلنا
ضرب من الانفعال بالمعنى الثالث وهكذا يكون العقل قوة انفعالية
اذ اوجب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يتجه على الانفعال بالمعنى
الاول والثاني المختصين بالهيولى الاولى واما المعنى الثالث فيشترك فيه كل موجود
بالقوة يخرج الى الفعل

وعلى الثاني بان العقل الانفعالي يراد به عند بعض الشوق الحسي الذي هو
محل الانفعالات النفسانية والذي يقال له ايضاً نطقاً بالمشاركة لانتياده للنطق
ويراد به عند آخرين القوة المفكرة التي يقال لها نطق جزئي وعلى هذين يمكن
اخذ الانفعالي بالمعنى الاول والثاني من حيث ان العقل الموصوف بذلك هو
فعل آلة جسمانية . واما العقل الذي بالقوة الى المعقولات ولذلك يسميه ارسطو
العقل الهيولاني كما في كتاب النفس ٣ م ١٧ وه فليس انفعالياً الا بالمعنى
الثالث لعدم كونه فعل آلة جسمانية ولهذا فهو غير فاسد

وعلى الثالث بان الفاعل انما يكون اشرف من المنفعل متى كان الفعل والانفعال

بالنظر الى واحد بعينه فان كانا بالنظر الى امور مختلفة لم يكن اشرف منه دائماً .
والعقل قوة انفعالية بالنظر الى الموجود الكلي بأسره والقوة النباتية فعلية بالنظر
الى موجود ما جزئي اي الى الجسم المركب فلا مانع ان يكون هذا الانفعالي
اشرف من هذا الفعلي

الفصل الثالث

في انه هل يجب اثبات عقل فعال

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يجب اثبات عقل فعال لان
نسبة العقل الى المعقولات كنسبة الحس الى المحسوسات . ولان الحس بالقوة
الى المحسوسات ليس يثبت حس فعال بل حس منفعل فقط . فاذا الكون عقلاً
بالقوة الى المعقولات يظهر ان ليس يجب اثبات عقل فعال بل اثبات عقل
هيولاني فقط

٢ وايضاً ان قبل ان في الحس ايضاً شيئاً فاعلاً كالضوء يرده ان الضوء يطلب
للبصر من حيث يجعل الوسط مضيئاً بالفعل لان اللون في نفسه محرك للضيء .
وليس في فعل العقل وسط يحتاج ان يخرج الى الفعل . فاذا ليس يجب اثبات
عقل فعال

٣ وايضاً ان شبه الفاعل يحصل في المنفعل بحسب حال المنفعل والعقل
الميلواني قوة مجردة عن المادة فيكون مجردة لقبوله الصور على نحو مجرد . ولما
تكون صورة ما معقولة بالفعل من طريق كونها مجردة عن المادة . فاذا لا حاجة
في جعل الصور معقولة بالفعل الى عقل فعال

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ١٧م ١٢ « كما ان في كل
طبيعة شيئاً به تفعل من كل شيء وشيئاً به تفعل كل شيء كذلك في النفس
ايضاً » فاذا يجب اثبات عقل فعال

والجواب ان يقال لا حاجة على مذهب افلاطون الى اثبات عقل فعال لجعل
المعقولات بالفعل بل ربما يحتاج اليه في الاشراق العقلي على العاقل كما سبأ في في
الفصل الثاني ومب ٨٤ ف٦ فان افلاطون وضع ان صور الاشياء الطبيعية
قائمة بانفسها لاني مادة وانها من ثم معقولة اذ انما يكون شي معقولا بالفعل من
طريق كونه مجردا عن المادة وكان يسمى هذه الصور اشياحا او مثلا وكان يقول
انه بمشاركته تصور المادة الجسمانية لتقوم الافراد نقوما طبيعيا في اجناسها
وانواعها وعقولنا ليحصل لها العلم باجناس الاشياء وانواعها. لكن لما كان ارسطو لم
يثبت ان صور الاشياء الطبيعية قائمة بانفسها لاني مادة والصور الحالية في مادة
ليست معقولة بالفعل لزم ان حقائق المحسوسات اي صورها التي تعقلها ليست
معقولة بالفعل. وليس شي يخرج من انتوة الى الفعل الا بوجود بالفعل كما ان
الحس انما يخرج الى الفعل بمحسوس بالفعل. فاذا لا بد من اثبات قوة من جهة
العقل تخرج المعقولات الى الفعل فيجريد الصور عن العلائق المادية ولذلك يجب
اثبات العقل الفعال

اذا اوجب على الاول بان المحسوسات موجودة بالفعل خارجا عن النفس فلم
يكن حاجة الى اثبات حس فعال وهكذا ينفع ان قوى النفس الفاذية فعالية
كلها وقوى النفس الحساسة انفعالية كلها وقوى النفس العاقلة بعضها فعلي
وبعضها انفعالي

وعلى الثاني بان في مفعول الضوء قولين احدهما انه يشترط في البصر لجعل
الالوان مرئية بالفعل وعلى هذا فالعقل الفعال يشترط ايضا في التعقل لنفس ما
اشترط له الضوء في الإبصار والثاني ان الضوء يشترط في الابصار للتصوير
الالوان مرئية بالفعل بل ليصير الوسط مضيا بالفعل كما قال الشارح في كتاب
النفس ٣ ش ١٨ وعلى هذا فوجه الشبه الذي جعله ارسطو بين العقل الفعال

والضوء إنما هو الضرورة أي كون العقل الفعال ضرورياً للتعقل كما أن الضوء ضروري للإبصار لا مماثلة المفعول

وعلى الثالث بأنه إذا كان للفاعل وجود سابقٌ جاز حلول شبهه على انحاء مختلفة في القوايل المختلفة بسبب اختلاف أحوالها أما إذا لم يكن له وجود سابق فليس يفيد حال اتقابل شيئاً . والمعقول بالفعل ليس شيئاً موجوداً في طبيعة الأشياء باعتبار طبيعة الحسوسات التي ليست قائمة بانفسها دون مادة فلا يكفي في تعقل تجرّد العقل الهولاني عن المادة من دون العقل الفعال الذي يحمل المعقولات بالفعل بطريقة التجريد

الفصل الرابع

في أن العقل الفعال هل هو شيء في النفس

يُخطئ إلى الرابع بأن يقال : يظهر أن ليس العقل الفعال شيئاً في نفسنا لأن مفعول العقل الفعال هو الاشتراق لأجل التعقل وهذا يحصل بشيء أعلى من النفس كقوله في يو ١ : ٩ « كان النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آت إلى هذا العالم » فيظهر إذن أن العقل الفعال ليس شيئاً في نفسنا

٢ وأيضاً قد وصف الفيلسوف العقل الفعال بأنه ليس تارةً يعقل وتارةً لا يعقل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٠ . وليست نفسنا تعقل دائماً بل تارةً تعقل وتارةً لا تعقل . فإذا ليس العقل الفعال شيئاً في نفسنا

٣ وأيضاً أن الدعل والمنفعل يكفيان للفعل فلو كان كل من العقل الانفعالي الذي هو قوة انفعالية والعقل الفعال الذي هو قوة فعلية شيئاً في نفسنا لزم أن يكون التعقل مقدوراً دائماً للإنسان متى شاء وهذا بين البطالان . فإذا ليس العقل الفعال شيئاً في نفسنا

٤ وأيضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٩ أن « العقل الفعال جوهر »

موجود : فنعمل « وليس شيءٌ بالفعل والقوة من جهة واحدة . فإذا كان العقل الهولاني الذي بالقوة ان جميع المقولات شيئاً في نفسنا يستحيل في ما يظهر ان يكون العقل الفعال شيئاً في نفسنا

٥ وايضاً لو كان العقل الفعال شيئاً في نفسنا لوجب ان يكون قوة اذ ليس يجوز ان يكون انفعالاً او ملكة لان الملكات والانفعالات لا تنضم حقيقة الفاعل بالنظر الى الانفعالات النفسانية بل الانفعال هو نفس فعل القوة الانفعالية والملكة نتى لا حاصل عن الافعال . وكل قوة في ماهرة صادرة عن ماهية النفس فيلزم ان يكون العقل فعال صادراً عن ماهية النفس فلا يكون حاصلها فيها بالمشاركة عن عقل اعلى وهذا باطل . فإذا ليس العقل الفعال شيئاً في نفسنا لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٧ و ١٨ « لا بد ان يكون في النفس هذان الامران المتمايزان » يعني العقل الهولاني والعقل الفعال والجواب ان يقال ان العقل الفعال انوار في كلام الفيلسوف شيءٌ لا في النفس وتوضيح ذلك يجب ان يعتبر انه لا بد ان يكون فوق النفس العاقلة الانسانية عقل اعلى تستمد منه النفس قوة انعقل لان ما كان بمشاركة شيءٍ وما كان متمركاً او ناقصاً يقتضي ان يكون قبله شيءٌ هو كذا بالذات وشيءٌ غير متمرك وشيءٌ كامل . والنفس الانسانية تما يقال لها عاقلة بمشاركة قوة عقلية بدليل انها ليست عاقلة بأسرها بل يجرى منها وايضاً فهي تتأذى الى تعقل الحق مستدلة بضرب من التدريج والحركة وتعقلها ناقص لانها لا تعقل جميع الاشياء ولان ما تعقله تخرج فيه من القوة الى الفعل فلا بد اذن من عقل اعلى تستعين به على التعقل فذهب بعض الى ان هذا العقل المفارق مجوهره هو العقل الفعال الذي يشرق على الصور احيالية فيعملها مقتولة بالفعل . ولكن هب ان هناك عقلاً فاعلاً مفارقاً هذه صفته فلا بد مع ذلك ان يكون في النفس الانسانية قوة مشاركة لذلك

العقل الأعلى بها تجعل النفس المعقولات معقولات بالفعل كما ان في سائر الموجودات الطبيعية الكاملة من دون الملل الفاعلة الكلية قوى خاصة مركبة في كل منها منبعثة عن الفواعل الكلية فان الشمس لا تولد الانسان وحدها بل يوجد في الانسان قوة مولدة للانسان وكذا الحال في سائر الحيوانات الكاملة وليس في الموجودات السفلية ما هو اكل من النفس الانسانية فلا بد اذن من القول بان فيها قوة منبعثة عن العقل الاعلى تقوى بها على الاشتراق على الصور الخيالية وهذا نعله بالتجربة متى ادركنا اننا نجرد الصور الكلية عن العلائق الطبيعية فان هذا هو اخراج المعقولات الى الفعل . وليس يمكن ان يفعل شي ^٢ فعلاً الا بمبدأ حال فيه حلول الصورة كما مر في مب ٢٦٦ ف ١ عند الكلام على العقل الميرلاني فاذا لا بد ان تكون القوة التي هي مبدأ لهذا الفعل شيئاً في النفس وبناءً على هذا شبه ارسطو العقل الفعال بالنور الذي هو شي ^٢ حال في الهواء . واما افلاطون فقد شبه العقل المفارق للمؤثر في نفوسنا بالشمس كما قال ثامسطيوس في شرح كتاب النفس ٣ . على ان العقل المفارق بحسب تعليم ديننا هو الله الذي هو مبدع النفس وبه وحده تقوم سعادتها كما سيأتي بيانه في مب ١٠٦ ف ٢ . فاذا منه تستمد النفس الانسانية النور العقلي كقوله في مز ٦ : ٤ « ارتسم علينا نور وجهك ايها الرب »

اذا اجيب على الاول بان ذلك النور الحقيقي ينير على انه العلة الكلية التي منها تستمد النفس الانسانية قوة جزئية على ما مر في جرم الفصل وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف هناك ليس على العقل الفعال بل على العقل بالفعل بدليل قوله قبله في م ٢٠ « العلم بالفعل هو نفس الشيء المعلوم » او اذا اريد حمله على العقل الفعال فانما قيل ذلك لان كوننا تارة نقفل وتارة لا نقفل ليس من جهة العقل الفعال بل من جهة العقل الذي بالقوة

وعلى الثالث بانه لو كانت نسبة العقل الفعّال الى العقل الميولاني نسبة الموضوع الفاعل الى القوة كما هي نسبة المرئي بالفعل الى البصر لزم تغلّنا حالاً لجميع الاشياء لان العقل الفعّال هو علة فعل جميع الاشياء ولكنه ليست نسبتها اليه كالموضوع بل كمنخرج الموضوعات الى الفعل وهذا يقتضي من دون حضور العقل الفعّال حضور الصور الخيالية وحسن الاستعداد من جهة القوى الحسية والتمرس في هذا الفعل لانه بمقول واحد تحصل معقولات أخرى كما تحصل القضايا بالحدود والنتائج بالمبادئ الأولى ولا فرق في ذلك بين ان يكون العقل الفعّال شيئاً في النفس او شيئاً مفارقاً

وعلى الرابع بان النفس العاقلة مجردة عن المادة بالفعل ولكنها بالقوة الى صور محدودة من الاشياء وبعكس ذلك الصور الخيالية فانها بالفعل اشياء بعض الاشباح ولكنها مجردة عن المادة بالقوة فاذا لا مانع من ان يكون للنفس الواحدة بعضها من حيث هي مجردة عن المادة بالفعل قوة بها تجعل المجردات بالفعل بتجريدتها عن احوال المادة الشخصية وهي التي يقال لها العقل الفعّال ومن حيث هي بالقوة الى هذه الصور قوة أخرى قابلة لهذه الصور وهي التي يقال لها العقل الميولاني

وعلى الخامس بان النفس لكون ماهيتها مجردة عن المادة ومبدعة من العقل الأعلى لا مانع من ان يصدر عن ماهيتها القوة التي تستمدّها من العقل الأعلى والتي بها تعمل التجريد عن المادة كما تصدر عنها قواها الأخرى ايضاً

الفصل الخامس

في ان العقل الفعّال هل هو واحد في الجميع

يُتعلّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان العقل الفعّال واحد في الجميع اذ ليس شيء مفارق للجسم يتكثر بتكثر الاجسام والعقل الفعّال مفارق كما في كتاب

النفس ٣٤ م ١٩ و ٢٠ . فإذا ليس يتكثر بكثره اجسام الناس بل هو واحد

في الجميع

٢ وايضاً ان العقل الفعال يفعل الكلّي الذي هو واحد في الجميع . وما كان
علةً للوحدة فأولى ان يكون واحداً . فإذا العقل الفعال واحد في الجميع

٣ وايضاً ان جميع الناس مشتركون في تصورات العقل الأولى . وهذه انما يتفقون
فيها بالعقل الفعال . فإذا جميعهم مشتركون في عقل واحد فعال

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٨ ان « العقل
الفعال بمنزلة النور » وليس النور واحداً بينه في المستبصرات المختلفة . فإذا ليس
العقل الفعال واحداً بينه في الناس المختلفين

والجواب ان يقال ان حقيقة هذه المسئلة متوقفة على ما تقدم في الفصل
الآنف فعلى ان العقل الفعال ليس شيئاً في النفس بل جوهرًا مفارقاً يكون العقل
الفعال واحداً في جميع الناس وهذا مراد القائلين بوحدة العقل الفعال . واما على
انه شيء في النفس كقوة لها فلا بد من القول بقول فعالة متكررة بكثره
النفوس المتكررة بكثره الناس كما مر في مب ٧٦ ف ٢ لامتناع ان يكون الحال
مختلفة قوة واحدة بالعدد

إذا اجيب على الاول بان الفيلسوف أثبت كون العقل الفعال مفارقاً من كون
العقل الحيواني مفارقاً لان الفاعل اشرف من المنفعل كما قال في كتاب النفس ٣
م ١٩ . والعقل الحيواني يقال له مفارق بمعنى انه ليس فعلاً لآلة جسمانية وبهذا
المعنى ايضاً يقال للعقل الفعال مفارق لا بمعنى كونه جوهرًا مفارقاً

وعلى الثاني بان العقل الفعال انما يفعل الكلّي بالتفريد عن المادة وهذا ليس
يقتضي ان يكون العقل الفعال واحداً في جميع العقلاء بل ان يكون واحداً في
الجميع باعتبار نسبته الى جميع الاشياء التي منها يتوزع الكلّي والتي بالنظر

اليها يكون الكلّي واحداً وهذا يصدق على العقل الفعال من حيث هو مجرد
عن المادة

وعلى الثالث بان جميع الاشياء المتحدة في النوع تشترك في الفعل التابع لطبيعة
النوع فتشارك من ثمة في القوة التي هي مبدأ الفعل دون ان تكون تلك القوة
واحدة بالعدد في الجميع . وادراك المقولات الأولى فعل تابع للنوع الانساني
فيجب اذن ان يكون جميع الناس مشتركين في القوة التي هي مبدأ لهذا الفعل
وهذه هي قوة العقل الفعال لكن ليس يجب ان تكون هذه القوة واحدة بالعدد
في الجميع بل يجب ان تكون منبثقة في الجميع عن مبدأ واحد فيكون اشتراك
الناس في المقولات الأولى برهاناً على وحدة العقل المفارق الذي شبهه افلاطون
بالشمس لا على وحدة العقل الفعال الذي شبهه ارسطو بالنور

الفصل السادس

في ان الحافظة هل هي في الجزء العقلي من النفس

يُضَعَلَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الحافظة ليست في الجزء العقلي من
النفس فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ك ١٢ ب ٢ و ٣ « انما يختص
بالجزء الاعلى من النفس ما ليس مشتركاً بين الناس والبهائم » والحافظة مشتركة
بين الناس والبهائم فقد قال ايضاً هناك « تُقدر البهائم ان تشعر بالجسمانيات
بمشاعر البدن وتودعها الحافظة » . فاذاً ليست الحافظة مختصة بالجزء العقلي من
النفس

٢ وايضاً ان الحافظة تتعلق بالماضيات والماضي يقال باعتبار زمان معين
فالحافظة اذن مدركة لشيء مقبّد بزمان معين مما هو ادراك لشيء مقبّد بأحوال
شخصية . وليس هذا من شأن العقل بل من شأن الحس . فاذاً ليست الحافظة
في الجزء العقلي بل في الجزء الحسي فقط

٣ وايضاً ان الحافظة تحفظ فيها صور الاشياء التي لا تتعل بالفعول وهذا يستحيل حدوثه في العقل لان العقل انما يخرج الى الفعل بمحول الصورة المعقولة فيه . وكون العقل بالفعل هو نفس التعقل بالفعل وعلى هذا فالعقل يعقل بالفعل جميع الاشياء الحاضرة صورها عنده . فاذاً ليست الحافظة في الجزء العقلي لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث . ب ١٠ ا ١ « الحافظة والتعقل والارادة ذهن واحد »

والجواب ان يقال لما كان من حقيقة الحافظة ان تحفظ صور الاشياء التي لا تدرك بالفعل وجب ان ينظر قبل كل شيء في ما اذا كانت الصور المعقولة يجوز حفظها في العقل على هذه الصفة فذهب ابن سينا الى ان ذلك مستحيل لانه قال ان ذلك انما يعرض في بعض القوى الحسية من جهة كونها افعالاً للآلات الجسمية التي يمكن ان يحفظ فيها بعض الصور من دون ان تدرك بالفعل واما العقل الذي ليس له آلة جسمية فليس يوجد فيه شيء الا وجوداً معقولاً فما حصل شبهه في العقل فلا بد ان يعقل بالفعل فنده اذن انه متى زال تعقل الشيء زالت صورته حالاً عن العقل فان اراد استئناف تعقله وجب ان يتوجه الى العقل الفعال الذي جملة جوهره متفرقة لتفيض عنه الصور المعقولة الى العقل الميولاني وبمزاولة توجهه هذا الى العقل الفعال يحصل على قوله في العقل الميولاني سهولة لانتجائه الى العقل الفعال يسببها ملكة العلم . فاذاً قضية هذا المذهب انه ليس يحفظ في الجزء العقلي شيء لا يعقل بالفعل وليس يصح عليه جعل الحافظة في الجزء العقلي . على ان هذا المذهب ظاهر المناقاة لقول ارسطو فقد قال في كتاب النفس ٣ م ٨ « متى صار العقل الميولاني كلاً من المعقولات قيل له عقل بالفعل كما يقال لذي العلم عالم بالفعل وهذا يعرض له متى قدر ان يفعل بنفسه لكنه لا يزال مع ذلك بالقوة من وجه لكن لا كما كان قبل ان حصل له العلم بالفعل او

الاستنباط» ومعنى قوله ان العقل الميولاني يصير كلاً من المعقولات انه يقبل صورة كل منها فاذا من طريق قبوله المعقولات يحصل له القوة على ان يفعل متى شاء لا على ان يفعل دائماً لانه لا يزال حيثئذ ايضاً بالقوة من وجوده ولكن على خلاف ما كان قبل العقل اي على حد ما يكون ذو العلم بالملكة بالقوة الى النظر بالعقل . وهو ايضاً متنافٍ للصواب لان ما يحل في شيء فانما يحل فيه على حسب حال القابل . والعقل اعظم سكوناً وثباتاً في طبيعته من المادة الجسمية فاذا كانت المادة الجسمية لا تحفظ الصور الحائلة فيها مدة فعلها بها بالتعل فقط بل بعد ان ينقضي فعلها بها ايضاً فالعقل أولى ان يقبل الصور المعقولة دون ان يعرفها بعد ذلك تغييراً أو فقداناً كانت مستفادة من المحسوسات او مناصرة من عقل اعلى وعلى هذا فاذا اريد بالحافظة القوة بالحافظة للصور فقط فلا بد من القول بانها موجودة في الجزء العقلي واما اذا اعتبر من حقيقتها ان يكون موضوعها ماضياً من حيث هو ماض لم تكن في الجزء العقلي بل في الجزء الحسي فقط الذي يدرك الجزئيات لان الماضي من حيث هو ماض هو من قبيل الاحوال الجزئية لدلالته على وجوده في زمان معين

اذا اوجب على الاول بان الحافظة من حيث هي حافظة للصور ليست مشتركة بيننا وبين البهائم لان محل حفظ الصور ليس الجزء الحسي من النفس فقط بل المركب لان القوة التذاكرة فعل لآلة . واما العقل فانه يحفظ الصور بنفسه من دون مشاركة الآلة جسمانية ولهذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٦ « انفس هي محل الصور لكن لا كلها بل العقل »

وعلى الثاني بان المضي يمكن رجوعه الى امرين الى الموضوع الذي يدركه الى فعل الادراك وكلا هذين الامرين يمتنعان في الجزء الحسي الذي انما يدرك شيئاً بتأثره من المحسوس الحاضر فالحيوان اذا تذكر انه احس في الماضي وانه احس

بمحسوس ماضٍ وأما الجزء العقلي فاللفظي يُدرك فيه من جهة موضوع العقل بالعرض لا بالذات لأن العقل يتعمل الإنسان بما هو إنسان والإنسان بما هو إنسان يعرض له أن يكون موجوداً في الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل وأما من جهة الفعل فيعجز أن يقع المضي في إدراك العقل بالذات كما يقع في إدراك الحس لأن تعقل نفساً فعل جزئي حاصل في زمان غير معين فيقال إن الإنسان عقلٌ أمس أو يعقل اليوم أو غداً وليس في ذلك منافاة للوجود العقلي لأن هذا التعقل وإن كان جزئياً ما لكه فعل مجرد عن المادة كما مر الكلام على العقل في مب ٢٥ ف ٢ ولهذا فكما يعقل العقل نفسه مع كونه عقلاً جزئياً كذلك يعقل تعقله الذي هو فعل جزئي حاصل في الماضي أو الحاضر أو المستقبل وعلى هذا تكون الحافظة موجودة في العقل باعتبار المضي من حيث يعقل أنه عقل في الماضي لا من حيث يعقل الماضي من جهة كونه في زمان معين

وعلى الثالث بأن الصور المعقولة قد تكون في العقل بالقوة فقط وحينئذ يقال أنه بالقوة وقد تكون فيه بالفعل الكامل وحينئذ يعقل بالفعل وقد تكون في حالة متوسطة بين القوة والفعل وحينئذ يقال أنه بالملكة وبهذه الطريقة يحفظ الصور حتى عند عدم تعقله بالفعل

الفصل السابع

في أن الحافظة العقلية هل هي قوة متغيرة للعقل
يُخطئ إلى السابع بأن يقال : يظهر أن الحافظة العقلية قوة متغيرة للعقل فقد أثبت أوغسطينوس في النفس الحافظة والتعقل والإرادة كما في كتاب التالوث ١٠ ب ١٠ و ١١ و أوضح أن الحافظة قوة متغيرة للإرادة ٠ فهي إذن قوة متغيرة للعقل أيضاً

٢ وايضاً أن وجه التباير في قوى الجزء العقلي كوجه التباير في قوى الجزء الحسي

والحافظة في الجزء الحسي قوة مغايرة للهن كما مر في مب ٢٨ ف ٤ . فإذا حافظه
الجزء العقلي قوة مغايرة للعقل

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره ان الحافظة والعقل
والارادة متساوية بينها واحداها صادرة عن الأخرى . وهذا يمتنع لو كان العقل
والحافظة قوة واحدة . فإذا ليس قوة واحدة

لكن يعارض ذلك ان من حقيقة الحافظة كونها خزانة او محلاً لحفظ الصور:
والفيلسوف قد جعل ذلك الى العقل كما مر في الفصل الآنف فإذا ليست الحافظة
في الجزء العقلي قوة مغايرة للعقل

والجواب ان يقال ان قوى النفس تمتاز بحسب اختلاف حقائق الموضوعات
لان حقيقة كل قوة قائمة في اتجاهها الى موضوعها الذي يقال اليه كما مر في مب ٢٧
ف ٣ وقد اسلفنا ايضاً هناك انه اذا كانت قوة متجهة بالذات الى موضوع مشترك
في حقيقته فلا تختلف تلك القوة باختلاف الفصول الجزئية كما ان القوة الباصرة
التي موضوعها الخاص حقيقة المتلَوّن لا تختلف بحسب حقيقة الايض والاسود
وموضوع العقل الخاص هو حقيقة الموجود المطلق لان العقل الميولاني هو ما
يفعل من جميع الاشياء فإذا ليست قوة العقل الميولاني تختلف باختلاف شيء
من فصول الموجود لكن تختلف قوة العقل الفعال عن قوة العقل الميولاني ضرورة
ان القوة الفعلية التي تجعل للموضوع موجوداً بالفعل والقوة الانفعالية التي تتحرك
من الموضوع الموجود بالفعل مبدان متغايران فتكون نسبة القوة الفعلية الى
موضوعها نسبة الموجود بالفعل الى الموجود بالقوة ونسبة القوة الانفعالية الى
موضوعها بعكس ذلك اي نسبة الموجود بالقوة الى الموجود بالفعل فإذا ليس يجوز
ان يكون في العقل تغاير بين القوي سوى تغاير العقل الميولاني والعقل الفعال
وبذلك يتضح ان الحافظة ليست قوة مغايرة للعقل لان من شأن القوة الانفعالية

ان تحفظ كما من شأنها ان تقبل

إذا اجيب على الاول بأنه وان ورد في التمييز الثالث من كتاب الاحكام ١
ان الحافظة والعقل والارادة ثلاث قوى الا ان هذا ليس موافقاً لما
أوغسطينوس الذي صرح به في كتاب الثالث ١٤ ب ٧ بقوله « ان أخذت
الحافظة والعقل والارادة باعتبار كونها حاضرة دائماً عند النفس صوّرت ام
لم تُصوّر يظهر انها ترجع الى الحافظة فقط ومرادنا بالعقل ما به ننقل حال
تصورنا وبالارادة المحبة الجامعة بين الولد والوالد » وبذلك يتضح انه لم يرد بهذه
الثلاثة تلك القوى الثلاث بل اراد بالحافظة حفظ النفس بالملكة والعقل
فعل العقل وبالارادة فعل الارادة

وعلى الثاني بأنه يجوز ان يكون الماضي والحاضر فصلين مميزين للقوى الحسية
بحسب اختلاف الموضوعات دون العقلي لما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بان العقل يصدر عن الحافظة صدور الفعل عن الملكة وهو
مساو لما على هذا النحو ايضاً لا كساواة قوة لأخرى

الفصل الثامن

في ان النطق هل هو قوة مغايرة للعقل

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان النطق قوة مغايرة للعقل ففي كتاب
الروح والنفس ب ١١ « اذا اردنا الارتقاء من السفالات الى العاليات فاول ما
يبدو لنا الحس ثم الوجد ثم النطق ثم العقل » فالنطق اذن قوة مغايرة للعقل كما
ان الوجد قوة مغايرة للنطق

٢ وايضاً قال بريسوس في كتاب التعزية ٥ ن ٤ ان نسبة العقل الى النطق
كسبة السرمدية الى الزمان . وليس الوجد في السرمدية والوجد في الزمان الى
قوة واحدة . فاذاً ليس النطق والعقل في قوة واحدة

٣ وايضاً ان الانسان مشارك للملائكة في العقل واللباء في الحس والنطق الذي هو خاص بالانسان ومنه يقال له حيوان ناطق هو قوة مغايرة للحس فاذا كذلك هو قوة مغايرة للعقل الذي تصنف به الملائكة على وجه الخصوص ولذلك يقال لها ايضاً الجواهر العقلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك لـ ٣ ب ٢٠ «ما به يفضل الانسان الحيوانات الغير الناطقة يقال له نطق او ذهن او فهم او شيء آخر اذا كان ثم اسم اليق به» فاذا النطق والعقل والذهن قوة واحدة والجواب ان يقال ان النطق والعقل لا يصح ان يكونا قوتين متغايرتين وذلك واضح من ملاحظة فعل كل منهما فان العقل ادراك بسيط للحقيقة المعقولة والقياس الذي هو فعل النطق انتقال من معقول الى آخر للتوصل الى ادراك الحقيقة المعقولة ولهذا لما كان الملائكة حاصلين بطباعهم على كمال معرفة الحقيقة المعقولة لم يكن فيهم حاجة الى الانتقال من شيء الى آخر بل يدركون حقائق الاشياء ادراكاً ساذجاً دون تدريج كما قال ديونيسيوس في الامماء الالهية ب ٧ بخلاف الناس فانهم يتأدون الى ادراك الحقيقة المعقولة بالانتقال من شيء الى آخر كما قال ايضاً هناك ولهذا يقال لهم ناطقون فواضح اذن ان نسبة القياس الى العقل نسبة الحركة الى السكون او الكسب الى الحصول للذين احدهما من شأن الكمال والاخر من شأن النقص ولما كانت الحركة تصدر دائماً عن غير متحرك ونتهي الى ساكن كان القياس الانساني يصدر بطريق الكسب او الاستبطان عن معقولات بالأساطة وهي المبادئ الأولى ثم يرجع بطريق الحكم بالتحليل الى المبادئ الأولى التي يعرض عليها ما يستنبطه وواضح ان السكون والحركة لا يرجعان الى قوتين مختلفتين بل الى قوة واحدة بعينها حتى في الموجودات الطبيعية لان شيئاً يتحرك الى مكان ويسكن في مكان طبيعة واحدة

فأولى إذاً ان يكون تعقلنا وقياسنا بقوة واحدة وهكذا يتضح ان النطق والعقل
قوة واحدة في الانسان

إذاً اجيب على الاول بان ايراد تلك الاشياء على ما ذكر انما هو بحسب
ترتيب الافعال لا باعتبار تمايز القوى فضلاً عن ان ذلك الكتاب ليس مما يعتد
به كثيراً كما اسلفنا في مب ٧٧ ف ٨

والجواب على الثاني واضح مما تقدم في جرم الفصل فان نسبة السرمدية الى
الزمان كنسبة غير المتحرك الى المتحرك ولهذا شبه بويوسوس العقل بالسرمدية
والنطق بالزمان

وعلى الثالث بان سائر الحيوانات منخطة عن الانسان بحيث يعتمد عليها
الوصول الى ادراك الحقيقة التي يكسبها النطق ولما الانسان فانه يتوصل الى
ادراك الحقيقة المعقولة التي يدركها الملائكة لكن على وجه ناقص فلم تكن القوة
الداركة في الملائكة مغايرة في الجنس لقوة النطق الداركة بل نسبتها اليها كنسبة
الكامل الى الناقص

الفصل التاسع

في ان النطق الاعلى والنطق الأدنى هل هما قوتان متغايرتان

يُنخَطِ الى التاسع بان يقال : يظهر ان النطق الأعلى والنطق الأدنى قوتان
متغايرتان فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ « ان صوراً الثالث
هي في الجزء الاعلى من النطق لا في الجزء الأدنى » واجزاء النفس هي قواها .
فاذاً النطق الاعلى والنطق الأدنى قوتان

٢ وايضاً ليس يصدر شي عن نفسه . والنطق الأدنى صادر عن النطق الاعلى
ومنه يجري نظامه وتدينه . فهما اذن قوتان متغايرتان

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقبات ك ٦ ب ١ ان قوة النفس العلمية التي

بها تدرك النفس الضروريات مبدأً وجزءاً مغايراً للقوة الظنية والقياسية التي بها تدرك الحوادث « وأثبت ذلك بقوله هناك « ان الأشياء المتغيرة في الجنس يتعلق بها اجزاء من النفس متغيرة في الجنس » والحادثة والضروري متغيران في الجنس كمتغير الفاسد وغير الفاسد ولان الضروري هو نفس السرمدي والحادثة هو نفس الزماني يظهر ان ما يسميه الفيلسوف قوةً عليّة هو نفس الجزء الاعلى من النطق الذي على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٨ « غاية ملاحظة السرمديات وتدبرها » وما يسميه الفيلسوف قوةً قياسية وظنية هو نفس الجزء الادنى من النطق الذي على ما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « غاية تصريف الزمانيات » فاذاً النطق الاعلى والنطق الادنى قوتان في النفس متغيرتان

٤ وايضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢ « الظن يحصل عن الخيال ثم يميز العقل بين صحيح الظن وفاسده فيحكم بالحق » ومن ثمّ يقال للعقل في اللاتينية nous من motiendo اي التقدير والقياس . فالعقل اذن انما يتعلق حقيقة بما كان محكوماً ومقطوعاً به وعلى هذا فالقوة الظنية التي هي النطق الادنى مغايرة للعقل الذي هو على نحو ما النطق الاعلى

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ « ليس يتمايز النطق الاعلى والنطق الادنى الا بوظائفهما »

والجواب ان يقال ان النطق الاعلى والنطق الادنى على ما اراد بهما اوغسطينوس لا يجوز اصلاً ان يكونا قوتين نفسيّتين فقد قال في كتاب الثالث ١٢ ب ٧ « النطق الاعلى هو الذي يقبّه الى ملاحظة السرمديات وتدبرها » اما ملاحظتها فمن حيث ينظر فيها في انفسها واما تدبرها فمن حيث يتلقى عنها نظام ما ينبغي فعله وقال ايضاً « النطق الادنى هو الذي يقبّه الى

الزمانيات » ونسبة هذين القيلين أي الزمانيات والسرمديات الى ادراكها هي بحيث ان احدهما واسطة لادراك الآخر لانتا بطريق الاستنباط نأدى بالزمانيات الى معرفة السرمديات كقول الرسول في رو ١ : ٢ « ان غير منظورات الله قد اُبهرت اذا درُكت بالمبروات » وبطريق التصديق نجح على الزمانيات بالسرمديات المذكورة سابقاً ونصرف الزمانيات على حسب حقائق السرمديات وقد يحدث ان تكون الواسطة والغاية التي يتوصل اليها بها راجعتين الى ملكتين مختلفتين كما ترجع المبادئ الأولى الغير القابلة البرهان الى ملكة العقل والنتائج المستحصلة منها الى ملكة العلم ولذلك قد يحدث ان ينبثق عن مبادئ علم المساحة شيء في علم آخر كعلم المناظر لكن قوة النطق التي اليها يرجع الواسطة والغاية واحدة بعينها لان فعل النطق هو حركة من شيء الى آخر والمتحرك الذي يقطع الوسط وينبثق الى المنتهى واحد بعينه فاذا النطق الاعلى والنطق الادنى قوة واحدة بعينها وانما يتمايزان بتمايز الآثار والملكات كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ لان النطق الاعلى يخص بالحكمة والنطق الادنى يخص بالعلم

اذا اُجيب على الاول بان الجزء يجوز ان يقال باعتبار كل تجزى وانما يقال للنطق الاعلى والنطق الادنى جزآن باعتبار اتسام النطق بحسب اختلاف الوظائف لا لانهما قوتان متغايرتان

وعلى الثاني بانه انما يقال ان النطق الادنى صادر عن النطق الاعلى او منظم منه من حيث ان المبادئ التي يستعملها النطق الادنى صادرة عن مبادئ النطق الاعلى ومدبرة منها

وعلى الثالث بان القوة العلمية التي عليها كلام الفيلسوف ليست نفس النطق الاعلى لوجود معلومات ضرورية ايضاً في الزمانيات التي عليها مدار العلم الطبيعي

والرياضي والقوة الفنية والقياسية تتعلق بأقل مما يتعلق به النطق الأدنى لتعلمها بالحوادث فقط وليس يقال مع ذلك مطلقاً ان القوة التي بها يدرك العقل الضروريات هي غير القوة التي بها يدرك الحوادث لانه يدرك كليهما باعتبار حقيقة موضوعية واحدة اي باعتبار حقيقة الموجود والحق فهو اذن يدرك على التام الضروريات الكاملة الوجود في الحقيقة لادراكه ماهيتها التي بها يستدل على اعراضها الخاصة واما الحوادث فانما يدركها ادراكاً ناقصاً لانها ناقصة الوجود والحقيقة والكامل وغير الكامل بالتعلل لا يُحدِثان تغايراً في القوة بل في الآثار من جهة كيفية التعلل وهكذا يُحدِثان تغايراً في مبادئ الآثار وفي الملكات ولهذا وضع الفيلسوف في النفس جزئين الجزء العلمي والجزء القياسي لالانهما قوتان بل لانهما متمايزان بحسب اختلاف الاستعداد لقبول الملكات المختلفة التي انما غرضه هناك الكلام على اختلافها لان الحوادث والضروريات وان تباينت باجناسها الخاصة لكنها متفقة في حقيقة الوجود المشتركة التي اليها يتجه العقل والتي انما تختلف نسبتها اليها بحسب الكامل وغير الكامل

وعلى الرابع بان تفصيل الدمشقي انما هو باعتبار تغاير الافعال لا باعتبار تغاير القوى لان الظن هو ذهاب العقل الى احد النقيضين مع احتمال الآخر والحكم او التقدير هو استخدام العقل للمبادئ القينية لفحص ما يعرض عليه ومن هنا (اي من mensurare اي التقدير) يؤخذ mens (اي العقل) والتعقل تعلق بالشيء بعد تقريره بالحكم

الفصل العاشر

في ان التهم مل هو قوة مفايرة للعقل
يُخطئ الى العاشر بان يقال : يظهر ان التهم قوة مفايرة للعقل ففي كتاب الروح والنفس پ ١١ « اذا اردنا الارتقاء من السافلات الى المايلات فاول ما

يدولنا الحس ثم الوهم ثم النطق ثم العقل ثم الفهم . « والوهم والحس قوتان متغايرتان . فإذا كذلك العقل والفهم

٢ وايضاً قال بولسيوس في كتاب التعزية ٥ نث ٤ « كل من الحس والوهم والنطق والفهم يدرك الانسان بخلاف ما يدركه الآخر » والعقل والنطق قوة واحدة . فيظهر اذن ان الفهم قوة غير العقل كما ان النطق قوة غير الوهم والحس ٣ وايضاً ان الأفعال متقدمة على القوى كما في كتاب النفس م ٢٣٣ . والفهم فعل . مايز لسائر الافعال المسندة الى العقل فقد قال البمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٢٢ « الحركة الأولى يقال لها فهم » فان كان حركة الى شيء فهو القصد وان استقر في النفس فرددت النظر في ما يقبل فهو الفكر فان ثبت الفكر في ذلك الشيء وبحث في نفسه وحكم على ذاته فهو الحكمة التي اذا اتست فقلت المعرفة اي حديث النفس الباطن الذي عنه يصدر الحديث الظاهر باللسان . فيظهر اذن ان الفهم قوة على حدة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢١ « الفهم تعلق بغير التجزئات التي ليس فيها خطأ » . وادراك هذه الى العقل . فإذا ليس الفهم قوة مغايرة للعقل

والجواب ان يقال ان الفهم هو في الحقيقة فعل العقل الذي هو العقل غير ان الجواهر المفارقة التي نسميها ملائكة تسمى في بعض كتب ارسطو المترجمة عن العربية انهما ولعل ذلك لان هذه الجواهر تمقل دائماً بالتعلل ولكنها في الكتب المترجمة عن اليونانية تسمى عقولاً وعلى هذا فالقهم ليس يمتاز عن العقل امتياز قوة عن قوة أخرى بل امتياز الفعل عن القوة فان الفلاسفة ايضاً قد اشاروا الى هذا التفصيل لانهم اثبتوا في بعض المواضع عقولاً اربعة اي العقل الفعال والعقل المهيولاني والعقل بالملكة والعقل المستفاد فالعقل الفعال والعقل المهيولاني قوتان

متنايزتان كما ان القوة العقلية في جميع الاشياء متنايزة للقوة الانفعالية والعقول
الثلاثة الأخرى متنايزة بحسب احوالها ثلاثة للعقل الهولاني لانه قد يكون
بالقوة فقط فيقال له هولاني وقد يكون بالفعل الاول الذي هو العلم فيقال له
عقل بالملكة وقد يكون بالفعل الثاني الذي هو النظر فيقال له عقل بالفعل
او مستفاد

إذا اجيب على الاول بانه اذا وجب قبول ذلك الشاهد فالمراد فيه بالفهم
فعل العقل فيكون مقابلاً للعقل كمتأيلة الفعل للقوة

وعلى الثاني بان بولسيوس اراد بالنهم فعل العقل الذي يفوق على فعل النطق
ومن ثم قال هناك « النطق وحده خاص بالجنس البشري والعقل وحده خاص
بالله فان الله يفرد بكونه يعقل جميع الاشياء دون نظيره وبحسب »

وعلى الثالث بان جميع تلك الافعال التي ذكرها الدهشقي هي افعال قوة
واحدة وهي القوة العاقلة فانها تدرك اولاً شيئاً على وجه الاطلاق وفعلها هذا يسمى
فهما ثم توجه ما تدركه الى ادراك شيء آخر او فعله وفعلها هذا يسمى قوة وقصداً
فاذا ثبتت في الفحص عما تقصده قيل لفعلها هذا فكر فان عرضت ما افكرت به
على بعض اليقنيات قيل لفعلها علم او حكمة لان من شأن الحكمة ان تحكم كافي
الامليات كالم ٢١ ومتى يقنت شيئاً بعد الفحص فلا تلبث ان تفتكر في طريقة
ايضاحه للتبر وهذا هو حديث النفس الباطن الذي يصدر عنه الحديث الظاهر
اذ ليس كل تنابير في الافعال مجدي تنابير في القوى بل انما يجده ذلك التنابير
الذي لا يمكن ان يرجع الى مبدأ واحد كما مر في جرم الفصل

الفصل الحادي عشر

في ان العقل النظري والعقل العملي هل هما قوتان متنايزتان
يُختص إلى الحادي عشر بان يقال : يظهر ان العقل النظري والعقل العملي

قوتان متفايرتان فإن المدرك والحرك جنسان مختلفان للقوى كما يتضح من كتاب النفس ٢
م ٢٧. والعقل النظري مدرك فقط والعقل العملي محرك. فها اذن قوتان متفايرتان
٢ وايضاً ان القوى تختلف باختلاف اعتبار الموضوع. وموضوع العقل النظري
هو الحق وموضوع العملي هو الخير وهما مختلفان بالاعتبار. فاذا العقل النظري
والعقل العملي قوتان متفايرتان

٣ وايضاً ان نسبة العقل العملي الى العقل النظري في الجزء العقلي كنسبة المتخيلة
الى الواهمة في الجزء الحسي. والمتخيلة مغايرة للواهمة مغايرة فوق لاخرى كما مر في
مب ٧٧ ف ٤. فكنا العقل العملي والعقل النظري

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٤٩ «العقل
النظري يصير بالامتداد عملياً» وليس لقوة ان تستعمل الى اخرى. فاذا ليس
العقل النظري والعقل العملي قوتين متفايرتين

والجواب ان يقال ان العقل العملي والعقل النظري ليسا قوتين متفايرتين
وتحقيق ذلك ان القوة لا تختلف باختلاف ما يوجد بالعرض في حقيقة موضوعها
فانه قد يعرض للبلون ان يكون انساناً او كبيراً او صغيراً فتدرك كل ذلك قوة
باصرة واحدة وقد يعرض للمدرك بالعقل ان يكون متجهاً الى العمل او لا يكون
فيمحصل باعتبار ذلك العقل النظري والعقل العملي لان العقل النظري هو الذي
ليس يوجه ما يدركه الى العمل بل الى ملاحظة الحق فقط والعقل العملي هو
الذي يوجه ما يدركه الى العمل وهذا هو المراد بقول الفيلسوف في كتاب
النفس ٣ م ٤٩ «العقل النظري يغير العملي بالغاية» ولذلك فباختبار الغاية سي
ذلك نظرياً وهذا عملياً

اذ اوجب على الاول بان العقل العملي محرك ليس لمباشرته الحركة بل
لارشاده اليها وهذا انما يفعله بطريقة ادراكه

وعلى الثاني بان كلاً من الحق والخير مضمون في الآخر لان الحق خير مما لا
لم يكن مشتبه والخير حقاً ما والا لم يكن معقولاً فاذا كما يجوز ان يكون موضوع
القوة الشوقية هو الحق باعتبار تضمنه حقيقة الخير كما اذا اشتبهى مشتبه ان يدرك
الحق كذلك موضوع العقل العملي هو الخير المتجه الى العمل تحت اعتبار الحق
لان العقل العملي يدرك الحق كالعقل النظري لكنه يوجه الحق المدرك نحو العمل
وعلى الثالث بان اختلافات كثيرة تحدث تقارباً في القوى الحسية دون
القوى العقلية كما مر في جرم الفصل وف ٧ من هذا البحث وفي م ب ٧٧ ف ٣

الفصل الثاني عشر

في ان الذوق العقلي هل هو قوة على حدته بما يميزه لساير القوى
يُخطئ الى الثاني عشر بان يقال : يظهر ان الذوق العقلي قوة على حدته بما يميزه
لسائر القوى لان الامور المندرجة تحت قسمة واحدة يظهر انها متحدة في الجنس
وفي شرح ابرونيوس قول حزقيال ١ « لكل واحد اربعة اوجه » يجعل الذوق
العقلي قسماً للتصبية والشهوانية والنطقية التي هي قوس . فالذوق العقلي
اذن قوة

٢ وايضاً ان المقابلات متحدة في الجنس . والذوق العقلي والشوق الحسي
متقابلان في ما يظهر لتزويج الأول دائماً الى الخير واتجاه الثاني دائماً الى الشر
ولهذا يعبر عنه بالحجة كما يتضح من اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ و ١٣
فيظهر اذن ان الذوق العقلي قوة كالشوق الحسي

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ١٠ ب ١٠ « ان في قوة الحكم
الطبيعية قواعد واصولاً للفضائل صحيحة وغير متغيرة » وهذا مرادنا بالذوق
العقلي . ولان القواعد الغير المتغيرة التي تحكم بحسبها ترجع الى النطق باعتبار جزئه
الأعلى كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٢ يظهر ان الذوق

العقلي هو نفس النطق فيكون قوة

لكن يعارض ذلك ان القوى الشيطانية تتعلق بالتقابلات كما قال النيسوق في
الحيات لـ ١٣ م ٣. والدوق العقلي ليس يتعلق بالتقابلات بل يتجه الى الخير
فقط . فاذا ايس قوة لانه لو كان قوة لكان قوة منطقية لعدم وجوده في البهائم
والجواب ان يقال ان الدوق العقلي ليس قوة بل ملكة وان قال بعض بانه
قوة اعلى من النطق وبعض بانه نفس النطق لا من حيث هو نطق بل من حيث
هو طبيعة وتوضيح ذلك ان قياس العقل الانساني حركة تبدي من تعقل
امور معلومة لنا بالنظرة دون نظير وكسب ابتداءها من مبداء غير متعريف وتنهي
ايضا الى تعقل تلك الامور من حيث اتنا نحكم بالمبادئ المعلومة لنا بانفسها بالنظرة
على ما نستنبطه بالقياس . ومن المحقق الثابت انه كما ان العقل النظري يركب القياس
في النظريات كذلك العقل العملي يركب القياس في العمليات فلا بد ان تكون
مبادئ العمليات معروضة فينا بالنظرة كمبادئ النظريات ومبادئ النظريات
الأول المعروضة فينا طبعاً لا ترجع الى قوة مخصوصة بل الى ملكة مخصوصة تسمى
عقل المبادئ . كما في الحقائق لـ ٦ م ٦ فكذا مبادئ العمليات المعروضة في
طباعنا لا ترجع الى قوة مخصوصة بل الى ملكة مخصوصة طبيعية نسميها الدوق
العقلي ومن ثم يقال ان الدوق العقلي يغري بالخير وينفر عن الشر من حيث اتنا
بالمبادئ الأولى تتأذى الى الاستنباط ونحكم على المستنبطات . فواضح اذن
ان الدوق العقلي ليس قوة بل ملكة طبيعية

اذا اجيب على الاول بان تلك القسمة التي وضعها ابرونيوس انما هي باعتبار
تقابل الآثار لا باعتبار تقاير القوى ويجوز ان يكون لقوة واحدة آثار متضادة
وعلى الثاني بان تقايل الشوق الحسي والدوق العقلي انما هو باعتبار تقايل الآثار
لا من قبيل تقايل الانواع المختلفة في جنس واحد

وعلى الثالث بان تلك الحقائق الغير المتغيرة هي المبادئ الاولى للعمليات التي ليس يعرض فيها خطأ وهي تخص بالطق على انه قوة وبالذوق العقلي على انه ملكة ولنا كما نحكم طبعاً بكليهما

الفصل الثالث عشر

هل الضمير قوة

يُخطئ الى الثالث عشر بان يقال : يظهر ان الضمير قوة فقد قال اوريجانوس في شرحه قول الرسول في رو^٢ « ضميرهم شاهد » ما نضه « الضمير هو الروح المذنب النفس والعلم المصاحب لما الذي به تجانب الشرور وتلازم الخيرات » والمراد بالروح في النفس قوة ما إما الذهن كقولاه في افسس^{٢٣: ٤} « لتجدوا بروح اذهانكم » او الهم ومن ثم يقال للرويا الهمية روحانية كما يتضح من اوغسطينوس في شرح تلك لك ١٢ ب ٦ و ٧ . فالضمير اذن قوة

٢ وايضاً ليس شيء محلاً للخطيئة سوى القوة الانسانية . والضمير محل للخطيئة فقد قيل عن بعض في تبط ١٥: ١ ان « بصائرهم وضمايرهم نجسة » فيظهر اذن ان الضمير قوة

٣ وايضاً لا يبدو الضمير ان يكون اما فعلاً او ملكة او قوة . وهو ليس فعلاً . والا لم يستقر دائماً في الانسان ولا ملكة . والا لم يكن شيئاً واحداً بل اشياء كثيرة اذا لما نستشهد في اعمالنا بملكات كثيرة ادراكية . فالضمير اذن قوة

لكن يعارض ذلك ان الضمير يجوز اطراحه بخلاف القوة . فاذا ليس الضمير قوة والجواب ان يقال ان الضمير في الحقيقة ليس قوة بل فعلاً وهذا واضح من مدلول الاسم وما يستدل الى الضمير بحسب اصطلاح الخطاب العام فان اسم الضمير في اللاتينية وهو conscientia يدل بقوة وضعه على نسبة العلم الى شيء لان معناه علم مع آخر وتعلق العلم بشيء . انما يحصل بفعل ما فقد وضع اذن من

حقيقة مدلول الاسم ان الضمير فعلٌ وكذلك هو واضح مما يُستدل الى الضمير فانه
يقال ان الضمير يشهد او ينهي او يُفري او يعذل او يلدغ او يأتب وكل ذلك تابعٌ
لتعلق شيء من ادراكنا او علنا بما نفعله وهذا التعلق يقع على ثلاثة أنحاء احدها
بادراكنا اننا فعلنا شيئاً او لم نفعله كقولنا في جا ٧: ٢٣ «ان ضميرك علم بانك كثيراً
ما لغت غيرك» وباعتبار هذا النحو يقال ان الضمير يشهد والثاني بمحكنا بضميرنا
بوجوب فعل شيء او عدم فعله وباعتبار هذا النحو يقال ان الضمير ينهي او يُفري
والثالث بمحكنا بالضمير ان ما فعل حسن او قبيح وباعتبار هذا النحو يقال ان
الضمير يعذر او يعذل او يلدغ. وواضح ان جميع هذه الاشياء تابعة لتعلق العلم
فعلانياً بما نفعله فالضمير اذن في الحقيقة يدل على الفعل غير انه اذ كانت الملكة هي
مبدأ الفعل فربما أطلق الضمير على الملكة الأولى الطبيعية التي هي الذوق العقلي
ومن ذلك اطلاق ابرونيموس اياه على الذوق العقلي في شرحه قول حزقيا
«لكل منهم اربعة اوجه» واطلاق باسيليوس له على محل الحكم الطبيعي في خطبته
على ام وقول الدهشقي في كتاب الدين المستقيم ٤ ب ٢٣ ان الضمير هو شريعة
عقلنا فقد جرت العادة بان يسمى كل من العلة والمعلول باسم الآخر
اذاً اجيب على الاول بان الضمير يقال له روح على ان المراد بالروح العقل
لان الضمير ارشادٌ صادرٌ عن العقل

وعلى الثاني بان النجاسة تجعل في الضمير لا كما يجعل الشيء في محله بل كما يجعل
المدرّك في الادراك اي باعتبار علم العالم بانه منجس
وعلى الثالث بان الفعل وان لم يستقر دائماً في نفسه لكنه مستقر دائماً في علته
التي هي القوة او الملكة والملكات التي بها يتصور الضمير وان كثرت فانها كلها
تستفيد التأثير من مبدأ اول واحد اي من ملكة المبادئ الأولى التي يقال لها
الذوق العقلي ولهذا ربما أطلق الضمير على هذه الملكة بالخصوص كما تقدم آنفاً

البحثُ المتيمُّ ثمانينَ

في القوى الشوقية بالاجمال — وفيه فصلان

ثم يجب النظر في القوى الشوقية وفي ذلك اربعة ابحاث الاول في الشوق بالاجمال والثاني في الشهوة الخفية والثالث في الارادة والرابع في الاختيار . اما الاول فابحث فيه يدور على مستلتين — ١ في ان الشوق هل يجب ان يجعل قوة نفسانية على حدة — ٢ في ان الشوق هل ينقسم الى شوق حسي وشوق عقلي على انهما قولتان متغايرتان

الفصلُ الأوَّلُ

في ان الشوق هل هو قوة نفسانية على حدة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس الشوق قوة نفسانية على حدة لان ما كان مشتركاً بين المتنفسات والجوامد ليس يجعل له قوة نفسانية . والشوق مشترك بين المتنفسات والجوامد لان الخير ما يتشوقه جميع الاشياء كما في الحلقيات
لـ ١ ب . فاذا ليس الشوق قوة نفسانية على حدة

٢ وايضاً ان القوى ثمانية تمايز الموضوعات . وما ندركه وما تشوقه واحد
بعينه . فاذا ليس يجب ان تكون القوة الشوقية منازرة للقوة الدراكة

٣ وايضاً ليس العام فسيماً للخاص . وكل قوة نفسانية فانها تشوق شيئاً جزئياً
اي الموضوع الملائم لها . فاذا ليس يجب ان يجعل ثمة قوة شوقية بمايزه لسائر
القوى بالنظر الى هذا الموضوع الذي يتعلق به الشوق على وجه العموم

نكن يعارض ذلك ان الفيلسوف ميز القوة الشوقية عن سائر القوى في كتاب
النفس م ٢٧ والدمشقي ميز القوى الشوقية عن القوى الدراكة في كتاب الدين

المستقيم م ٢٢

والجواب ان يقل لا بد من اثبات قوة شوقية في النفس ولتوضيح ذلك يجب

اعتبار ان كل صورة يتبعها ميل ما كما ان النار لما من صورتها ميل الى الجهة العليا
والى توليد مثلها. والصورة في ذي الادراك اعلى طبقة منها في ما لا ادراك له لان
ما لا ادراك له فلما يوجد فيه الصورة التي تعين كلاً منه الى وجود واحد خاص
فقط مما هو طبيعي لكل شيء فكان يلحق هذه الصورة الطبيعية الميل الطبيعي
النسبي يقال له الشوق الطبيعي واما ذوات الادراك فلما تعين كل منها الى
وجود الطبيعي الخاص بالصورة الطبيعية بحيث يكون مع ذلك قابلاً لصور سائر
الاشياء كما يبل الحس صور جميع المحسوسات والعقل صور جميع العقولات
وهكذا تصير نفس الانسان على نحو ما جميع الاشياء بحسب الحس والعقل الذي
يتقرب به ذوات الادراك على نحو ما الى شبه الله لتقدم وجود جميع الاشياء
فيه تعالى كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥. ق ١ فاذا كما ان الصور
الموجودة في ذوات الادراك اعلى طبقة من الصور الطبيعية كذلك يجب ان
يكون فيها ميل اعلى من الميل الطبيعي الذي يقال له الشوق الطبيعي وهذا الميل
الاعلى يختص بقوة شوقية في النفس بها يقدر الحيوان ان يشوق ما يدركه لا ما
يبل اليه بصورته الطبيعية فقط فهكذا اذن لا بد من اثبات قوة شوقية في النفس
اذا اوجب على الاول بان التشوق الذي في ذوات الادراك اعلى طبقة من
التشوق العام الموجود في جميع الاشياء كما مر في جرم الفصل فلا بد اذن ان
يُجعل لذلك قوة نفسانية

وعلى الثاني بان ما يدرك ويتشوق انما هو واحد بالذات ولكنه مختلف
باعتبار فهو يدرك باعتبار كونه موجوداً محسوساً او معقولاً ويتشوق باعتبار
كونه ملائماً او خيراً والمطلوب في الموضوعات لتفاير القوى انما هو اتفاير
الاعتباري لا التفاير المادي

وعلى الثالث بان كل قوة نفسانية فهي صورة ما او طبيعة ما ولها ميل طبيعي

الشيء ما فكانت تشوق الموضوع الملائم لها بالشوق الطبيعي الذي فوقه شوق حيواني تابع للادراك به يشوق الشيء لا لكونه ملائماً لفعل هذه القوة او تلك ككلامه الرؤية لفعل الإبصار والسماع لفعل السمع بل لكونه ملائماً مطلقاً للحيوان

الفصل الثاني

في ان الشوق الحسي والشوق العقلي هل هما قوتان متغايرتان

يُخفى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشوق الحسي والشوق العقلي ليسا قوتين متغايرتين فان القوى لا تتغاير بالفصول العرضية كما مر في مب ٧٧ ف ه وب ٧٩ ف ٧ وادراك ما يشوق بالحس او بالعقل عارض له . فاذا ليس الشوق الحسي والشوق العقلي قوتين متغايرتين

٢ وايضاً ان الادراك العقلي يتعلق بالكليات وبهذا يمايز الادراك الحسي الذي يتعلق بالجزئيات . لكن هذا التمايز لا محل له في القوة الشوقية لانه لما كانت الشوق حركة من النفس الى الاشياء التي هي جزئية بظهر ان جميع الاشواق تتعلق بالشيء الجزئي فقط . فاذا ليس يجب ممايزة الشوق العقلي للشوق الحسي ٣ وايضاً كما ان الجزء الشوقي أدنى مرتبة من الجزء الادراكي على انه قوة أدنى منه كذلك الجزء المحرك ايضاً وليس في الانسان جزء محرك تابع للعقل مغاير للجزء المحرك التابع للحس في سائر الحيوانات . فاذا كذلك ليس فيه جزء شوقي آخر لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف فصل الشوق الى شوقين في كتاب النفس ٥٧ م ٣ قال الشوق الأعلى يحرك الشوق الأدنى

والجواب ان يقال لا بد من جعل الشوق العقلي قوة مغايرة للشوق الحسي لان القوة الشوقية قوة انفعالية من شأنها ان تتحرك من المدرك فيكون التشوق المدرك محركاً غير محرك والشوق محركاً متحركاً كما في الكتاب المتقدم ذكره ٥٤ م وفي الالهيات ١١ م ٥٣ . والانفعاليات والتحركات تتمايز بتمايز الفعليات

والمحركات لوجوب معادلة المحرك المتحرك والفعل للانعطاف والقوة الانفعالية أيضاً
انما تستفيد حقيقتها من نسبتها الى فعلها . فاذا كان المدرك بالعقل مغايراً بالجنس
للمدرك بالحس لزم ان الشوق العقلي قوة مغايرة للشوق الحسي
اذاً اجيب على الاول بان المتشوق ليس يعرض له ان يكون مدركاً بالحس او
بالعقل بل انما يحصل له ذلك بالذات لان المتشوق لا يحرك الشوق الا من
حيث هو مدرك فكانت فصول المدرك نفس فصول المتشوق ومن ثم فالقوى
الشوقية تتمايز باختلاف المدركات تمايزها بالموضوعات الخاصة
وعلى الثاني بان الشوق العقلي وان تعلق بالاشياء التي هي في خارج النفس
جزئية لكنه يتعلق بها باعتبار ما كلي كما اذا تشوق شيئاً لكونه خيراً ومن ثم
قال الفيلسوف في كتاب الخطابة ٢ ب ٤ ان البغض يجوز تعلقه بشيء كلي كما
اذا بغضنا كل جنس من المصوص وكذلك يجوز ان تشوق بالشوق العقلي
الخيرات المجرّدة عن المادة التي لا يتألف الحس كالعلم والفضائل ونحو ذلك
وعلى الثالث بان الظن الكلي لا يحرك الا بتوسط الظن الجزئي كما في كتاب
النفس ٣ ٥٨٤ وكذا الشوق الاعلى انما يحرك بتوسط الشوق الأدنى ولهذا لم تكن
القوة للمحرك التابعة للعقل مغايرة للقوة المحركة التابعة للحس



المبحث الحادي والثمانون

في الشهوة الحسية — وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في الشهوة الحسية ونبحث في ذلك بدور على ثلاث مسائل — اهل الشهوة
الحسية قوة شوقية فقط — ٢ هل تنقسم الشهوة الحسية الى غضبية وشهوانية على انها قوتان
متغايرتان — ٣ في ان الغضبية والشهوانية هل هما خاضعتان للتعقل

الفصل الأول

هل الشهوة الحسية قوة شوقية فقط

يُدْخَلُ إلى الاول بان يقال : يظهر ان الشهوة الحسية ليست قوة شوقية فقط بل مدركة ايضاً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ « ان حركة النفس الحسية التي تُجِبُّه إلى مشاعر البدن مشتركة بيننا وبين البهائم » ومشاعر البدن مندرجة تحت القوة المدركة . فإذا الشهوة الحسية مدركة ٢ وايضاً ان الاشياء المندرجة تحت قسمة واحدة يظهر انها متحدة بالجنس . وقد جعل اوغسطينوس في الموضوع المتقدم ذكره الشهوة الحسية قسمة للنطق الاعلى والنطق الأدنى اللذين من قبيل الادراك . فإذا الشهوة الحسية ايضاً مدركة ٣ وايضاً ان للشهوة الحسية في تجربة الانسان مقام الحية . والحية كانت في تجربة الاربعة الاولين بصفة مظهر للخطيئة وداع اليها وهذا يرجع إلى القوة المدركة . فإذا الشهوة الحسية قوة مدركة

لكن يعارض ذلك ان الشهوة الحسية تمحُّ بانها « تشوق الاشياء المختصة بالبدن » والجواب ان يقال يظهر ان اسم الشهوة الحسية في اللاتينية *sensualitas* مأخوذ من الحركة الحسية التي اشار اليها اوغسطينوس في المحل المتقدم ذكره كما يؤخذ اسم القوة من الفعل كالبصر من الإبصار . والحركة الحسية شوق تابعٌ للادراك الحسي فان اسم الحركة اخص بفعل الشوق منه بفعل القوة المدركة لان فعل القوة المدركة يتم بحصول المداير في المدرك وفعل القوة انشوقية يتم بميل المنشوق إلى المنشوق فكان فعل القوة المدركة يشبه بالسكون وفعل القوة الشوقية أشبه بالحركة وعلى هذا يكون المراد بالحركة الحسية فعل القوة الشوقية فتكون الشهوة الحسية اسماً للشوق الحسي

إذا اجيب على الاول بانه ليس يفهم من قول اوغسطينوس ان حركة النفس

الحسية تُجبه الى مشاعر البدن ان مشاعر البدن مندرجة تحت الشهوة الحسية بل بالاحرى ان حركة الشهوة الحسية ميل الى مشاعر البدن اي لشوقنا بها ما يدرك بمشاعر البدن فتكون مشاعر البدن بمنزلة موطئات للشهوة الحسية

وعلى الثاني بان الشهوة الحسية انما هي فسيحة للطق الاعلى والطق الادنى باعتبار اشتراك هذه الثلاثة في فعل التحرك لان القوة المدركة التي يرجع اليها النطق الاعلى ولادني محرك كالقوة الشوقية التي ترجع اليها الشهوة الحسية وعلى الثالث بان الحية لم تظهر الخطية وتدع اليها فقط بل مالت اليها ايضا وباعتبار هذه الامالة يعبر بها عن الشهوة الحسية

الفصل الثاني

في ان الشوق الحسي هل ينقسم الى غضبية وشهوانية على انهما قوتان متضادتان يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشوق الحسي ليس ينقسم الى غضبية وشهوانية على انهما قوتان متضادتان اذ انما يتعلق بالمضادة الواحدة قوة نفسانية واحدة كما يتعلق البصر بالابيض والاسود على ما في كتاب النفس م ٢ ١٠٧ والملائم والمضار ضدان . فاذا لكون موضوع الشهوانية هو الملائم وموضوع الغضبية هو المضار يظهر ان الغضبية والشهوانية قوة نفسانية واحدة

٢ وايضا ليس يتعلق الشوق الحسي الا بالملائم للحس . والملائم للحس هو موضوع الشهوانية . فاذا ليس شوق حسي مغايراً للشهوانية

٣ وايضا ان نبض يوجد في الغضبية فقد قال ايرونيوس في كلامه على قول متى ١٣ يشبه سكوت السموات خيراً الخ «لسمعتن بالغضبية الرذائل» والبض المضادته الحية يوجد في الشهوانية . فاذا الشهوانية والغضبية قوة واحدة

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس النيصي ولدمشقي جعلوا الغضبية والشهوانية قوتين هما جزآن للشوق الحسي الاول في كتاب طبيعة الانسان ب ١٦ والثاني في

كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢

والجواب ان يقال ان الشوق الحسي قوة واحدة بجنس تسمى الشهوة الحسية
لكونها تنقسم الى قوتين هما نوعان للشوق الحسي اي الى غضبية وشهوانية وتوضع
ذلك لا بد من اعتباره ليس يجب ان يكون في الموجودات الطبيعية الفاسدة
ميل الى اجتلاب النافع واجتناب الضار فقط بل الى مدافعة المفسد والاضداد
التي تمنع النافع وتجلب الضار ايضاً كما انه ليس للنار ميل طبيعي الى الحرب عن
المكان الادنى الذي لا يلائمها وقصد المكان الاعلى الملائم لها فقط بل الى دفع
المفسد والموانع ايضاً ولما كان الشوق الحسي ميلاً تابعاً للادراك الحسي كما ان
الشوق الطبيعي ميل تابع للصورة الطبيعية وجب ان يكون في الجزء الحسي قوتان
شورتان احدهما ميل بها الحيوان الى طلب الملائم للحس والحرب عن المتنافر ويقال
لها شهوانية والاخرى ميل بها الى مدافعة ما يمنع النافع ويجلب الضار ويقال لها
غضبية ومن ثم يقال ان موضوعهما شائق لاتجاهها الى دفع المتنافرات والاستعلاء
عليها وهذان الميلان لا يرجعان الى مبدأ واحد لان النفس قد تلقي بنفسها الى
الموتالمات على خلاف ميل الشهوانية لتدفع المتنافرات على مقتضى ميل الغضبية
ف تكون الام الغضبية منافية ايضاً في ما يظهر لالام الشهوانية لان انقاد الشهوانية
يخمد الغضب وانقاد الغضب يخمد الشهوانية في الاغلب وهذا واضح ايضاً من
ان الغضبية بمنزلة حامية للشهوانية ومدافعة عنها لدفعها ما يمنع النافع الذي تشبه
الشهوانية ويجلب الضار الذي تهرب عنه فكان مبدأ جميع الام الغضبية من
الام الشهوانية ومنتهاهما اليها كما ينشأ الغضب عن الالم المنزل وبانقاده ينتهي
الى اللذة وكان تنازع الحيوانات ايضاً على موضوعات الشهوانية اي على الاطعمة
والملاذ المهمة كما في كتاب الحيوانات ٩ ب ١
اذ اُجيب على الاول بان القوة الشهوانية تتعلق بالملائم وبغير الملائم واما

الفضية فلما توجه الى عانة غير الملام الذي تدافعه
وعلى الثاني بانه كما ان في قوى الجزء الحسي المدركة قوة متميزة اي مدركة لما
ليس يدركه الحس على ما اسلفنا في مب ٧٨ ف ٤ كذلك في الشوق الحسي
قوة متميزة لما ليس ملائماً للذة الحس ولكنه مفيد لوقاية الحيوان وهذه هي
القوة الفضية

وعلى الثالث بان البغض مطلقاً يرجع الى الشهوانية ولكنه باعتبار المدافعة
الناتجة عن البغض يجوز ان يرجع الى الفضية

الفصل الثالث

في ان الفضية والشهوانية هل هما خاضعتان للنطق
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفضية والشهوانية ليستا خاضعتين
لنطق لانهما جزآن للشهوة الحسية . والشهوة الحسية ليست خاضعة للنطق
ولذلك عبر عنها بالحية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ١٢ و ١٣ .
فاذاً ليست الشهوانية والفضية خاضعتين للنطق

٢ وايضاً ما كان خاضعاً لشيء فليس يتأق به . والفضية والشهوانية متأقبتان
لنطق كقول الرسول في رو ٧: ٢٣ « ارى ناموساً آخر في اعضائي متأقاً لناموس
عقلي » . فاذاً ليست الفضية والشهوانية خاضعتين للنطق

٣ وايضاً كما ان القوة الشوقية هي اذن من الجزء النطقي في النفس كذلك
القوة خسة ايضاً . وليس جزء النفس احساس خاضعاً للنطق لاننا لسنا نسمع
او نرى متى شئنا . فكذا اذن ليست قوتنا الشوق الحسي اي الفضية والشهوانية
خاضعتين للنطق

لكن يعارض ذلك قول اللاهوتي في كتاب الدين المستقيم ١٢ ب ١٢ « الخاضع
لنطق والمذعن له ينقسم الى شهوة وغضب »

والجواب ان يقال ان الغضبية والشهوانية تخضعان للغير الاعلى المشتمل على العقل او النطق والارادة على ضربين احدهما باعتبار انطق والاخر باعتبار الارادة اما انطق فتخضعان له من جهة افعالهما وتحقيق ذلك ان من شأن الشوق الحسي في سائر الحيوانات ان يتحرك من القوة الخيالية كما ان الشاة لتفليها عداوة الذئب تحرب منه وقد مر في م ب ٧٨ ف ٤ ان في الانسان مكان القوة الخيالية القوة المفكرة التي يسميها بعض النطق الجزئي لحكمها على المدة في الشخصية فكان من شأن الشوق الحسي في الانسان ان يتحرك منها وهذا النطق الجزئي من شأنه ان يتحرك ويتذبذب في الانسان بحسب النطق الكلي ولذا كانت النتائج الجزئية تنبع في الاقضية عن القضايا الكلية وبذلك ينضج ان النطق الكلي يأمر الشوق الحسي الذي ينقسم الى شهوانية وغضبية وان هذا الشوق خاضع له ولان استحصا النتائج الجزئية من المبادئ الكلية ليس فعل العقل البسيط بل فعل النطق يقال ان الشهوانية والغضبية خاضعتان للنطق اخرى من كونها خاضعتين للعقل وايضاً فان كلاً مجهد ذلك من نفسه بالتجربة لانه بملاحظة بعض امور كلية يخذ الغضب او الخوف او نحوها او يتعجب ايضاً—واما الارادة فيخضع لها الشوق الحسي من جهة مباشرة الفعل التي نتم بالقوة المحركة في سائر الحيوانات تلحق الحركة حالاً شوق الشهوانية والغضبية كما ان الشاة متى خافت من الذئب هربت حالاً اذ ليس لها شوق اعلى فيلتم ذلك واما الانسان فليس يتحرك حالاً بحسب الشوق الغضبي والشهواني بل ينتظر امر الارادة التي هي الشوق الاعلى لان المحرك الثاني في جميع القوى المحركة المترتبة ليس يحرك الا بقوة المحرك الأول فاذاً ليس يكفي الشوق الادنى التحريك من دون رضى الشوق الاعلى وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في كتاب النفس ٣ م ٥٧ «الشوق الاعلى يحرك الشوق الادنى كما يحرك التلك الاعلى التلك الادنى» فاذاً الغضبية

والشهوانية خاضعتان للنطق

إذاً الجيب على الاول بان الشهوة الحسية انما يعبر عنها بالحية باعتبار ما هو خاص بها من جهة الجزء الحساس والنغضية والشهوانية يدلان بالاخرى على الشوق الحسي من جهة العقل الذي تؤديان اليه بالنطق كما مر في ف ١ و ٢

وعلى الثاني بانه يجب ان يعتبر في الحيوان سلطتان مطلقة وسياسية كما قال

الفيلسوف في كتاب السياسة ١ ب ٣ فالنفس متسلطة على البدن بالسلطة المطلقة

والعقل متسلط على الشهوة بالسلطة السياسية والملكية والمراد بالسلطة المطلقة ما

بها يتسلط متسلط على العبيد الذين ليس في مقدورهم ان يماندوا امره في شيء

اذ لا يملكون شيئاً وبالسلطة السياسية والملكية ما بها يتسلط متسلط على الاحرار

الذين وان خضعوا لادارة واليهم لكنهم يملكون شيئاً بقدرتهم بقوته ان يماندوا

امرهم فالنفس اذن انما هي متسلطة على البدن بالسلطة المطلقة اذ ليس في مقدور

اعضاء البدن ان تماند امرها بل متى اشتت امراً تحركت اليه حالاً اليد والرجل

وكل عضو من شأنه ان يتحرك بالحركة الارادية والعقل او النطق انما هو متسلط

على النغضية والشهوانية بالسلطة السياسية لان الشوق الحسي يملك شيئاً خاصاً

يقدر به ان يعصي امر النطق اذ ليس من شأن الشوق الحسي ان يتحرك في

سائر الحيوانات من التخيلة وفي الانسان من الفكرة المدبرة من النطق الكلي فقط

بل من الواهمة والحس ايضاً ولذلك نجد النغضية او الشهوانية ممانعة للنطق عند

ما نشعر او نتمنى شيئاً لذيذا ينهى عنه النطق او اليماً يأمر به ويكون النغضية

والشهوانية معارضتين للنطق في شيء ما لا يفي كونهما خاضعتين له

وعلى الثالث بان المشاعر تحتاج في افعالها الى محسوسات خارجة لتأثر بها

ليس حضورها في قدرة النطق واما القوى الباطنة الشوقية والمدركة فلا تحتاج

الى امور خارجة فكانت خاضعة لامر النطق الذي ليس في قدرته ان يهيج او

يحمد عواطف القوة الشوقية فقط بل ان يصوغ الصور الخيالية للقوة الواهمة ايضاً



البحث الثاني والثمانون

في الإرادة — وفيه خمسة فصول

ثم يجب النظر في الإرادة والبحث في ذلك بدور على خمس مسائل — اهل تشتهي الإرادة شيئاً بالضرورة — ٢ اهل تشتهي جميع الاشياء بالضرورة — ٣ اهل هي قوة اعلی من العقل — ٤ اهل تحرك العقل — ٥ اهل تنقسم الى غشبية وشهوانية

الفصل الأول

في ان الإرادة هل تشتهي شيئاً بالضرورة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الإرادة لا تشتهي شيئاً بالضرورة فقد قال اوغطينوس في مدينة الله ك ه ب ١٠ « متى كان شيء ضرورياً لم يكن ارادياً » وكل ما تشتهه الإرادة فهو ارادي فاذا ليس شيء مما تشتهه الإرادة مشتهى بالضرورة

٢ وايضاً ان القوى النطقية تتعلق بالمتضادات كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٣ م ٩٠٣ والإرادة قوة نطقية لانها في الجزء النطقي كما في كتاب النفس ٣ م ٤٢ فاذا تتعلق بالمتضادات فاذا لا تحدّد نحو شيء بالضرورة

٣ وايضاً انما نحن ارباب افعالنا بالإرادة . وما كان بالضرورة فلسنا اربابه . فاذا يستحيل ان يكون فعل الإرادة ضرورياً

لكن يعارض ذلك قول اوغطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ٤ « الجميع يشعرون السعادة بإرادة واحدة » فلم يكن اشتباه السعادة ضرورياً بل كان ممكناً لحلا منه قليل على الأقل . فالإرادة اذن تريد شيئاً بالضرورة

والجواب ان يقال ان الضرورة تقال على اتحاده متكررة فلان الضروري ما يتبع
عدم وجوده وهذا يتصف به شيء ما من جهة مبدأ داخل وهو المادة كقولنا
كل مركب من اجزاء متضادة فهو فاسد بالضرورة او الصورة كقولنا من الضرورة
ان يكون للثلث الزوايا ثلاث زوايا مساوية لقائمتين وهذه هي الضرورة الطبيعية
والمطلقة واما من جهة شيء خارج وهو الناية او الفاعل اما الناية فكما اذا تصدّر
ادراك غرض او حسن ادراكه دون شيء وذلك كقولنا الطعام ضروري للحياة
والفرس ضروري للسفر وهذه الضرورة يقال لها ضرورة الغاية وقد تسمى بالفائدة
واما الفاعل فكما اذا اُكسره مكره من فاعل ما بحيث يتعذر عليه فعل العكس
وهذه الضرورة يقال لها ضرورة القسر فهي اذن منافية للارادة بالكلية لان
القسري عندنا ما كان مضادا لميل الشيء وحركة الارادة ميل ما الى شيء ولهذا
كما يقال لشيء طبيعي لكونه على وفق ميل الطبيعة كذلك يقال لشيء ارادي
لكونه على وفق ميل الارادة فاذا كما يستحيل ان يكون شيء قسريا وطبيعيا معا
كذلك يستحيل ان يكون شيء اكرهيا او قسريا واراديا معا على الاطلاق واما
ضرورة الغاية فليست منافية للارادة اذ لا يمكن حينئذ الوصول الى الغاية الا
بطريق واحد كما ينشأ عن ارادة قطع البحر ضرورة ارادة السفينة وكذا ليست
الضرورة الطبيعية ايضا منافية لما بل كما ان العقل يتعلق بضرورة بالمبادئ الأولى
كذلك يجب ان يتعلق الارادة بضرورة بالغاية القصوى التي هي السعادة لان
الغاية في العمليات كالمبادئ في النظريات كما في الطبيعات كـ ٨٩ م ٢ ضرورة ان
ما كان طبيعيا لشيء وغير متحرك فهو اساس ومبدأ لجميع ما سواه لان الطبيعة
في الأول في كل شيء وكل حركة فهي تصدر عن شيء غير متحرك
اذ اجيب على الاول بانه يجب حمل كلام اوغسطينوس على الضروري بضرورة
القسر واما الضرورة الطبيعية فلا تنزل اختيار الارادة كما قال هو نفسه في المحل

المذكور

وعلى الثاني بان الارادة بحسب كونها تريد شيئاً بالطبع هي أكثر محاذاة لعل
المبادئ الطبيعية منها للنطق الذي يتعلق بالتقابلات فإذا كونها بهذا الاعتبار
عقلية أخرى من كونها نطقية

وعلى الثالث باننا انما نحن ارباب افعالنا باعتبار قدرتنا على انتخاب هذا او ذاك
والانتخاب ليس يتعلق بالغاية بل بالواسطة المؤدية الى الغاية كما في الخلقبات
كـ ٣ ب ٢. فإذا ليس اشتهاه الغاية القصوى مما نحن اربابه

الفصل الثاني

في ان الارادة هل تريد بالضرورة جميع ما تريده

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الارادة تريد بالضرورة جميع ما تريده
فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقاً ٢٣ « انشر يحدث بدون
الارادة » فالارادة اذن تميل بالضرورة الى الخير المعروض لها

٢ وايضاً ان نسبة موضوع الارادة الى الارادة نسبة المحرك الى المتحرك .
وحركة المتحرك تحصل بالضرورة عن المتحرك . فيظهر اذن ان موضوع الارادة
يجرئها بالضرورة

٣ وايضاً كما ان المدرك بالحس هو موضوع الشوق الحسي كذلك المدرك
بالعقل هو موضوع الشوق العقلي الذي يقال له ارادة . والمدرك بالحس يجرك
الشوق الحسي بالضرورة فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٩ ب ١٤ ان
الحيوانات تتحرك بالمرئيات . فيظهر اذن ان المدرك بالعقل يجرك الارادة بالضرورة
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٩ « الارادة
هي اعمل الايم وصلاح السيرة » فهي اذن متعلقة بالتقابلات فإذا ليست تريد
بالضرورة كل ما تريده

والجواب ان يقال ان الارادة لا تريد بالضرورة كل ما تريده وتوضح ذلك
انه كما ان العقل يتعلق طبعاً بضرورة المبادئ الأولى كذلك الارادة تتعلق طبعاً
بضرورة بالغاية القصوى على ما تقدم في الفصل السابق ومن المعقولات ما ليس
له علاقة لازمة مع المبادئ الأولى كالتقضايا المحكية التي ليس يلزم من ارتفاعها
ارتفاع المبادئ الأولى وهذه لا يوافق العقل عليها بالضرورة ومنها قضايا ضرورية
لها علاقة لازمة مع المبادئ الأولى كالتقضايا البرهانية التي يلزم من ارتفاعها
ارتفاع المبادئ الأولى وهذه يوافق العقل عليها بالضرورة متى ادرك بالبرهان
العلاقة اللازمة التي للتأنيج مع المبادئ وما لم يدرك بالبرهان لزوم هذه العلاقة
فلا يوافق عليها بالضرورة وكذا الشأن من جهة الارادة فان من الخيرات الجزئية
ما ليس له علاقة لازمة مع السعادة لجواز ان يكون الانسان سعيداً بدونها وهذا
لا يتعلق به الارادة ضرورة ومنها ما له علاقة لازمة مع السعادة وهو ما به يلتصق
الانسان بالله الذي به وحده تقوم السعادة الحقة ولكن قبل ان يثبت يقيناً بالرؤية
الالهية لزوم هذه العلاقة لا تتعلق الارادة ضرورةً بالله ولا بما هو خاضع به واما
ارادة من يرى الله بذاته فانها تتعلق بضرورةً بالله كما تريد الآن بالضرورة ان
تكون سعيداً. فقد وضع اذن ان الارادة لا تريد بالضرورة كل ما تريده
اذا اجيب على الاول بان الارادة لا يمكن ان تميل الى شيء الا باعتبار كونه
خيراً ولان الخير متكرر لا تحدّد نحو واحد بالضرورة
وعلى الثاني بان للحرك لثما يصير الحركة بالضرورة في التحرك متى كانت قوته
مجاورة للتحرك بحيث نتاول كل ما فيه بالقوة ولما كان ما بالقوة في الارادة
لثما هو بالنظر الى الخير الكلي والكمال لم يكن كل ما فيها من القوة خاضعاً لخير
جزئي فلم تكن تتحرك منه بالضرورة
وعلى الثالث بان القوة الحسية ليست قوة حادثة بين امور مختلفة كالنطق

بل انما ندرك شيئاً واحداً ادراكاً بسيطاً ولذلك تحرك الشوق الحسي تحريكاً معيناً بحسب ذلك الشيء ، واما الشوق فهو حاكم بين امور متكررة فجاز ان يتحرك الشوق العقلي اي الارادة من امور كثيرة ولم يجب ان يتحرك من واحد بالضرورة

الفصل الثالث

في ان الارادة هل هي قوة اعلى من العقل
يُنْخَطِئُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الارادة قوة اعلى من العقل لان الخير والغاية هما موضوع الارادة . والغاية هي العلة الأولى والعليا . فالارادة اذن هي القوة الأولى والعليا

٢ وايضاً انما نجد الاشياء الطبيعية تنقل من الناقص الى الكامل وهذا يظهر في القوى النفسانية ايضاً فانه يُنْتَقَلُ من الحس الى العقل النسبي هو اشرف . والانتقال الطبيعي انما هو من فعل العقل الى فعل الارادة . فالارادة اذن قوة اكمل واشرف من العقل

٣ وايضاً ان الملكات معادلة للقوى معادلة الكمالات للستكمالات . والملكة التي بها تستكمل الارادة وهي المحبة هي اشرف من الملكات التي بها يستكمل العقل في ١ كور ١٣ : ٢ « لو كنت اعلم جميع الاسرار ولو كان لي الايمان كله ولم تكن في المحبة فلست بشيء » فالارادة اذن قوة اعلى من العقل .
لكن يعارض ذلك ان الفيلسوف أثبت في الحقايق ك ١٠ ب ٢ ان القوة النفسانية العليا هي العقل

والجواب ان يقال ان علو شيء على آخر يجوز اعتباره على نحوين مطلقاً ومن وجهه فيعتبر شيء كذا مطلقاً بحسب كونه كذا في نفسه ويعتبر كذا من وجهه من حيث يقال له كذا بالنظر الى آخر فاذا اعتبر العقل والارادة في انفسهما كان العقل اعلى وهذا يظهر من انقياس بين موضوعيهما فان موضوع العقل اصغر

سداجة وإطلاقاً من موضوع الإرادة لان موضوع العقل هو حقيقة الخير المشتبه
والخير المشتبه القائمة حقيقته في العقل هو موضوع الإرادة وكلما كان شيء أشد
بساطة وتجرداً كان في نفسه أنبل وأعلى ولذا كان موضوع العقل اعلى من موضوع
الإرادة ولان اعتبار مرتبة القوة تابع لاعتبار مرتبة الموضوع يلزم ان العقل في
نفسه ومطلقاً اشرف واعلى من الإرادة واما من وجه وبالنسبة الى آخر فقد
تكون الإرادة اعلى من العقل من طريق ان موضوعها موجود في شيء اعلى مما
يوجد فيه موضوع العقل كما لو قلنا السمع اشرف بوجه من البصر من حيث ان
محل الصوت اشرف من محل اللون وان كان اللون في ذاته اشرف وابسط من
الصوت فقد اسلفنا في م ب ١٦ ف ١ وب ٢٧ ف ٤ ان فعل العقل يقوم بمحصول
حقيقة الشيء المفعول في الماقل وفعل الإرادة يتم بميل الإرادة الى الشيء باعتبارها
في نفسه ومن ثم قال الفيلسوف في الاليات ك ٦ م ٨ ان الخير والشر اللذين
هما موضوعا الإرادة موجودان في الخارج والحق والباطل اللذين هما موضوعا العقل
موجودان في الذهن فاذا متى كان الشيء الخارج الموجود فيه الخير اشرف من
النفس الموجود فيها الحقيقة المعقولة كانت الإرادة بالنسبة الى ذلك الشيء اعلى
من العقل ومتى كان الشيء الخارج الموجود فيه الخير ادنى من النفس كان العقل
ايضاً بالنسبة الى ذلك الشيء اعلى من الإرادة ولذا كانت محبة الله افضل من
معرفة وبالعكس ذلك كانت معرفة الجسمانيات افضل من محبتها . واما مطلقاً
فالعقل اشرف من الإرادة

اذاً اجيب على الاول بان اعتبار العلة يؤخذ بحسب نسبة شيء الى آخر
واعتبار الخير في هذه النسبة أسبق واما الحق فيقال بأكثر إطلاقاً ويدل على
حقيقة الخير ومن ثم كان الخير حقاً ما على ان الحق ايضاً خير ما من حيث ان
العقل شيء ما والحق غاية له وهذه الغاية اسمي من سائر الغايات كما ان العقل

اسمى من سائر القوى

وعلى الثاني بان ما كان اسبق بالكون والزمان فهو اقصى لتقدم القوة على الفعل والنقص على الكمال بالزمان في واحد بعينه واما ما كان اسبق مطلقاً وفي رتبة الطبيعة فهو اكمل والفعل بهذا الاعتبار . تقدم على القوة وبهذا الوجه يكون العقل متقدماً على الارادة تقدم المحرك على المتحرك والفاعل على المنفعل لان الحيز المعقول يحرك الارادة

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على الارادة بالنسبة الى ما فوق النفس لان فضيلة اللعبة هي التي بها نحب الله

الفصل الرابع

في ان الارادة هل تحرك العقل

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الارادة لا تحرك العقل فان المحرك هو اشرف من المتحرك ومتقدم عليه لان المحرك فاعل والفاعل اشرف من المنفعل كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١٢ ب ١٦ والفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ١٩ والعقل متقدم على الارادة واشرف منها كما تقدم في الفصل السابق . فالارادة اذن لا تحرك العقل

٢ وايضاً ليس يحرك المحرك من المتحرك الا بالعرض . والعقل يحرك الارادة لان المشتبه المدرك بالعقل محرك غير متحرك والشهوة محرك متحرك . فالعقل اذن ليس يحرك من الارادة

٣ وايضاً ليس في قدرتنا ان نريد شيئاً ما لم نعلمه فلو كانت الارادة تحرك الى العقل بارادتها الثقل لوجب ان تكون تلك الارادة متقدمة على تعقل آخر وذلك التعقل متقدماً على ارادة أخرى وهكذا الى غير نهاية وهذا ممتنع . فالارادة اذن لا تحرك العقل

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢٦ ب ٢ «لنا ان تعلم الفن الذي نريده او لا تعلمه» ولنا يكون شي لنا اي في قدرتنا بالارادة ولنا تعلم الفنون بالعقل . فالارادة اذن تحرك العقل

والجواب ان يقال ان شيئاً يقال له محرك على ضربين احدهما بطريق الغاية كما يقال ان الغاية تحرك الفاعل وهذا الوجه يحرك العقل الارادة لان الخير المعقول هو موضوع الارادة ويحركها على انه غاية لها والثاني بطريق الفاعل كما يحرك الغير المتغير والدافع المدفوع وهذا الوجه تحرك الارادة العقل وسائر القوى النفسانية كما قال السلوس في الأشباه ب ٢ وتحقيق ذلك ان ما كان من القوى الفعلية المترتبة متبهاً الى الغاية الكلية فهو محرك ما كان منها متبهاً الى غايات جزئية وهذا ظاهر في التفاعلات الطبيعية والسياسية فان الفاعل الذي يفعل لحفظ الكائنات والفسادات الكلية يحرك جميع الاجرام الساقطة التي كل منها يفعل لحفظ نوعه او شخصه والملك الذي يقصد خير مملكته كلها العام يحرك بامره جميع الولاة المقلد كل منهم سياسة مدنية مخصوصة وموضوع الارادة هو مطلق الخير والغاية وكل قوة فلها نسبة الى خير خاص ملائم لما كنسبة البصر الى ادراك اللون ونسبة العقل الى ادراك الحق ولنا كانت الارادة تحرك بطريق الفاعل جميع القوى النفسانية الى افعالها ما عدا القوى الطبيعية التي للنفس الغاذية فانها ليست خاضعة لاختيارنا

اذا اوجب على الاول بانه يجوز اعتبار العقل من وجهين من حيث هو مدرك للوجود والحق الكلي ومن حيث هو شيء ما وقوة جزئية ذات فعل محدود وكذا يجوز اعتبار الارادة من وجهين من جهة عموم موضوعها اي من حيث تشتهي مطلق الخير ومن جهة كونها قوة نفسانية محدودة ذات فعل محدود فاذا اعتبر العقل والارادة من جهة عموم موضوعهما كان العقل اعلى مطلقاً واشرف من

الارادة كما مرَّ في الفصل السابق واذا اعتُبر العقل من جهة عموم موضوعه والارادة من جهة كونها قوة محدودة كان العقل أيضاً أعلى من الارادة ومتقدماً عليها لاندرج الارادة وفعلها وموضوعها تحت حقيقة الوجود والحق المدركة بالعقل فكان العقل يعقل الارادة وفعلها وموضوعها كما يعقل المعقولات الأخرى الخصوصية كالخبر والحسب المندرجين تحت حقيقة الموجود والحق العامة. واذا اعتُبرت الارادة من جهة عموم موضوعها الذي هو الخير والعقل من جهة كونه شيئاً ما وقوة مخصوصة كان العقل وتعلُّه وموضوعه الذي هو الحق مندرجة تحت حقيقة الخير العامة اندراج الخاص لان كلاً منها خير خاص وبهذا الاعتبار تكون الارادة أعلى من العقل ويجوز ان تحركه وبذلك يظهر وجه اندراج كلٍّ من هاتين القوتين تحت فعل الأخرى لان العقل يعقل ان الارادة تريد والارادة تريد ان العقل يفعل ويجمع الحجة كان الخير مندرجاً تحت الحق من حيث هو حق ما معقول والحق مندرجاً تحت الخير من حيث هو خير ما مُشْتَهَى وعلى الثاني بان تحريك العقل للازادة على خلاف تحريك الارادة للعقل كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بانه ليس يلزم التسلسل بل ينتهي الى العقل على انه الأول فان كل حركة ارادية لا بد ان تكون مسبوقة بأدراك وليس كل ادراك مسبقاً بحركة ارادية بل ان مبدأ الملاحظة والتفكير مبدأ عقلي أعلى من عقلنا وهو الله كما قال أيضاً أرسطو في الحقيقتين ك ٧ ب ١٨ وبهذا الوجه أوضح ان ليس في ذلك تسلسل الى غير النهاية

الفصل الخامس

في انه هل يجب قسمة الشوق الاعلى الى غضبية وشهوانية يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر انه يجب قسمة الشوق الاعلى الذي هو

الارادة الى غضبية وشهوانية لان القوة الشهوانية تقال من الاشتها والغضبية من الغضب. وبعض الشهوة لا يجوز ان يرجع الى الشوق الحسي بل الى الشوق العقلي الذي هو الارادة فقط كشهوة الحكمة الواردة في قوله في حك ٢١:٦ « شهوة الحكمة تبلغ الى الملكوت الدائم » وبعض الغضب ايضا لا يجوز ان يرجع الى الشوق الحسي بل الى الشوق العقلي فقط كما اذا غضبنا من الرذائل ومن ثم انه ايروديموس الى وجوب مقتنا الرذائل في الغضبية . فاذا يجب ان ينقسم الشوق العقلي الى غضبية وشهوانية كالشوق الحسي

٢ وايضا المشهور ان المحبة في الشهوانية والرجاء في الغضبية . ويمتنع ان يكونا في الشوق الحسي اذ ليس موضوعهما محسوسا بل معقولا . فاذا يجب اثبات شهوانية وغضبية في الجزء العقلي

٣ وايضا في كتاب الروح والنفس ب ٣ ان القوة الغضبية والشهوانية والنطقية توجد في النفس قبل اتصالها بالبدن . وليس قوة من قوى الجزء الحساس مختصة بالنفس فقط بل بالمركب كما تقدم في مب ٧٨ ف ٥ و ٨ . فاذا يوجد غضبية وشهوانية في الارادة التي هي الشوق العقلي

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس النيسى في كتاب طيعة الانسان ب ١٦ « ينقسم جزء النفس النير الناطق الى شهواني وغضبي » وقول الدمشقي مثل ذلك ايضا في كتاب الدين المستقيم ب ٢ و ١٢ وقول الفيلسوف سب في كتاب النفس م ٣ ٤٢ ان « محل الارادة النطقى واما جزء النفس النير الناطق فيه الشهوة والغضب »

والجواب ان يقال ليس الغضبية والشهوانية جزئين للشوق العقلي الذي يقال له ارادة فقد مر في مب ٧٧ ف ٣ و مب ٧٩ ف ٧ ان القوة المتجهة الى موضوعها باعتبار حقيقة عامة لا تختلف بالفصول الخاصة المندرجة تحت تلك الحقيقة العامة

كما ان البصر لا يتجاهل نحو المرئي باعتبار كونه متلوّناً ليس يتكثر بتكثر انواع
الالوان فلو كان ثمّة قوة تتعلّق بالابيض من حيث هو ابيض لكنت مغايرة للقوة
التي تتعلّق بالاسود من حيث هو اسود . والشوق الحسيّ ليس يتجه الى حقيقة
الخبر العامة لان الحس ليس يدرك الكلّي فكان للشوق الحسي اجزاء مختلفة
باختلاف حقائق الخبرات الجزئية فان الشهوانية نتجه نحو حقيقة الخبر الخاصة من
حيث هو ملذوذ للحس وملأئم للطبع والفضية نتجه نحو حقيقة الخبر من حيث
هو دافع وممانع للضار . واما الارادة التي هي الشوق العقلي فتتجه الى الخير باعتبار
حقيقته المطلقة فلم يكن فيها قوى شوقية مختلفة حتى يكون في الشوق العقلي قوة
غضبية وقوة شهوانية كما انه ليس يوجد من جهة العقل قوى مدركة متكررة
وان وجد ذلك من جهة الحس

اذاً اُجب على الاول بان المحبة والشهوة ونحوها اعتبار بن احدها انها الآم
مصحوبة ببعض تهيج نفساني وهذا هو المشهور فيها ولا وجود لها بهذا الاعتبار
الا في الشوق الحسيّ فقط والاخر انها تدل على عاطفة بسيطة دون الم او تهيج
نفساني وهي هذا الاعتبار افعال للارادة ويجوز ان يتصف بها ايضاً الملائكة
والله ولكنها ليست بهذا الوجه الى قوى مختلفة بل الى قوة واحدة فقط وهي
التي يقال لها ارادة

وعلى الثاني بانه يجوز ان يقال للارادة غضبية باعتبار رادتها دفع الشر لا بقوة
الآلم بل بحكم النطق ويجوز ايضاً ان يقال لها شهوانية باعتبار اشتهاها الخير على
النحو المذكور وعلى هذا تكون المحبة والرجاء في الغضبية والشهوانية اي في الارادة
باعتبارها من جهة هذين الفعلين . وكذا يجوز ان يكون المراد بقول كتاب الروح
والنفس ان الغضبية والشهوانية توجدان في النفس قبل اتصالها بالبدن الترتب
الطبيعي دون الزماني وان كان لا يجب التعويل على قول هذا الكتاب

وبذلك يتضح الجواب على الثالث



البحث الثالث والثمانون

في الاختيار — وفيه أربعة فصول

ثم يبحث في الاختيار والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ هل الانسان ذو اختيار
— ٢ في ان الاختيار هل هو قوة أو فعل أو ملكة — ٣ في انه اذا كان قوة هل هو قوة
شوقية أو مدركة — ٤ في انه اذا كان قوة شوقية هل هو نفس قوة الارادة او قوة أخرى

الفصل الأول

في ان الانسان هل هو ذو اختيار

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان ليس بذئ اختيار لان كل
ذئ اختيار فانه بفعل ما يشاء . والانسان ليس بفعل ما يشاء في رو ١٩ : ٢
« لاني لست افعل لخير الذي اريد بل الشر الذي لا اريد اياه افعل » فإذا
ليس الانسان ذا اختيار

٢ وايضاً كل ذئ اختيار فله ان يشاء وان لا يشاء وان يفعل وان لا يفعل .
والانسان ليس له ذلك في رو ١٦ : ٩ « ليس الامر لمن يشاء ولا لمن يسعى »

اي ليس المشيئة والسعي لها . فلذا ليس الانسان ذا اختيار

٣ وايضاً ان المختار ما كان علة لنفسه كما في الالهيات ك ١ ب ٢ اذا ليس
المختار من آخر مختار . والله يعزك الارادة في ام ٢١ : ١ « قلب الملك في يد
الرب وحيثما شاء يميله » وفي فل ١٣ : ٢ « الله هو الذي يعمل فيكم الارادة
والعمل » فإذا ليس لانسان مختاراً

٤ وايضاً كل ذي اختيار فهو ربّ افعاله . وليس الانسان ربّ افعاله في
ار ١٠ : ٢٣ « ليس للانسان طريقة ولا للرجل ان يسدّ خطواته » . فاذاً ليس

الانسان ذا اختيار

٥ وايضاً قال الفيلسوف في الحقيقت ك ٣ ب ٥ « كلُّ يرى الغاية بحسب
كيفيته » وليس في قدرتنا ان تتكيف بكيفية كذا بل انما يحصل ذلك لنا
بالطبع . فاذاً انما ندرك غاية ما بالطبع لا بالاختيار
لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٥ : ١٤ « الله صنع الانسان في البدء وتركه
في يد مشورته » اي في اختياره كما قال الشارح

والجواب ان يقال ان الانسان ذو اختيار والا لم يكن في النصحائح والتحذيرات
والاوامر والنواهي والثواب والعقاب فائدة وتوضيح ذلك ان من الاشياء ما يفعل
دون حكم كتحرك الحجر الى اسفل ومثله جميع الموجودات الفاعلة الادراك
ومنها ما يفعل بحكم غير اختياري كالبهائم فان الشاة تحكم عند رؤيتها الذئب بوجوب
الهرب منه حكماً طبيعياً غير اختياري لانها لا تحكم بذلك عن قياس بل بالفرزة
الطبيعية وكذا الشأن في جميع احكام البهائم . اما الانسان فانه يفعل بحكم لانه
بالقوة المدركة يحكم بوجوب طلب شيء او الهرب عنه ولان حكمه هذا ليس
بالفرزة الطبيعية في المفعول الجزئي بل بضرب من القياس النطقي فهو يفعل
بحكم اختياري مع جواز ان يفعل الخلاف فان النطق يتعلق في الممكنات
بالتقابلات كما يتضح من الاقنسة الجدلية والصحيح الخطائية . والمفعولات الجزئية
ممكنت فكان حكم النطق فيها يتعلق بالتقابلات وليس مترجماً الى واحد ولكون
الانسان فاعلاً فلا بد من ثمة ان يكون ذا اختيار

اذاً اجيب على الاول بان الشوق الحسي وان كان خاضعاً للتدقيق لكنه يجوز
ان يخالفه في شيء ما باشتائه خلاف ما يرشد اليه النطق كما تقدم في م ٨١

ف ٣ تغير اذن ان لا يفعل الانسان متى شاء اي ان لا يشتهي خلاف ما يرشد اليه الطلق على ما قال اوجسطينوس في شرحه للحل المورد سي في رده على يولينوس ك ٣ ب ٢٦

وعلى الثاني بان ليس المراد بكلام الرسول المورد ان الانسان لا يشاء ولا يسعى اختياراً بل ان اختياره ليس يكفي لذلك ما لم يتحرك ويصعد من الله وعلى الثالث بان الاختيار علة لحركة نفسه لان الانسان باختياره يحرك نفسه الى الفعل لكن ليس ضرورياً للاختيار ان يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه كما ليس يلزم لكون شيء علة لآخر ان يكون علة الأولى، فالتحريك هو العلة الأولى للحركة للعلل الطبيعية والارادية وكما انه بتحركه العلة الطبيعية لا يزول كون افعلها طبيعية كذلك بتحركه العلة الارادية لا يزول كون افعلها ارادية بل بالأحرى يقرر ذلك لما لانه انما يفعل في شيء بحسب خاصيته

وعلى الرابع بانه انما يقال ليس للانسان طريقه باعتبار امضاء انتخاباته الذي قد يتمتع عليه شاء أم أبى واما الانتخابات فهي لنا ومع ذلك فلا بد فيها من المدد الالهي وعلى الخامس بان كيفية الانسان على ضربين طبيعية وواردة من خارج فالكيفية الطبيعية قد تكون من جهة الجزء العقلي وقد تكون من جهة البدن والقوى المستندة الى البدن فمن طريق كون الانسان متكيفاً بكيفية طبيعية متعلقة بالجزء العقلي يتشوق طبعاً للغاية القصوى اي السعادة وهذا الشوق طبيعي وغير خاضع للاختيار كما يتضح مما مر في البحث السابق ف ٢. ومن جهة البدن والقوى المستندة اليه يجوز ان يكون الانسان متكيفاً بكيفية طبيعية من جهة المزاج او الاستعداد الحاصل له من تأثير العلة الجسمية المنزهة عنه الجزء العقلي لعدم كونه فعل جسم ما وعلى هذا فانما يرى كل للغاية بحسب كيفيته الجسمية لان الانسان بحسب استعداد هذه يمين الى انتخاب شيء او ابتذاله على ان هذه الأميال

خاصةً لحكم التعلق بالخصم الأدنى له كما تقدم في م ٨١ ف ٣ فليست قادمة في الاختيار . واما الكيفيات الواردة من خارج فكيفيات والآلام التي بها يكون الانسان الى شيء مبل منه الى آخر على ان هذه الاميال ايضاً خاضعة لحكم التعلق بل هذه الكيفيات ايضاً خاضعة له من حيث ان في قدرتنا ان نحصل عليها بغيرنا ايها او باستعدادنا اليها او ان نزيلها عندها وهكذا لا يكون في ذلك شيء منفياً للاختيار

الفصل الثاني

في ان الاختيار من هو قوة

يُخطئ اني الثاني بان يقول : يظهر ان الاختيار ليس بقوة اذ انما هو الحكم الطوعي . واحكم ليس قوة بل فعلاً . فاذا ليس الاختيار قوة
٢ وايضاً يقال ان الاختيار هو قوة الارادة والعقل . والمراد بالقوة هنا سهولة القدرة الحاصلة بالملكة . فاذا الاختيار ملكة . وقال ايضاً برزديوس في كتاب النعمة والاختيار ب ٢ « الاختيار ملكة نفسانية طوعية » فاذا ليس قوة
٣ وايضاً لا ترتفع قوة طبيعية بالخطيئة . والاختيار يرتفع بالخطيئة فقد قال اوغسطينوس في كتاب انكيريديون ب ٣٠ ان « الانسان بصرفه اختياره الى الشر خسر ذاته واختياره » فاذا ليس الاختيار قوة
لكن يعارض ذلك ان ليس شيء محلاً للملكة في ما يظهر سوى القوة . والاختيار هو محل النعمة التي بمساعدتها له ينتخب الخير . فهو اذن قوة

والجواب ان يقال ان الاختيار وان كان يدل بقوة وضعه على فعل مخصوص الا ان المراد به في الاصطلاح ما هو مبدأ تلك الفعل اي ما به يحكم الانسان مختاراً ومبدأ الفعل عندنا انه هو القوة والملكة اذ انما ندرك شيئاً بالعلم والقوة العاقلة فلا بد اذن ان يكون الاختيار قوة او ملكة او قوة مصحوبة بملكة اما

انه ليس قوة ولا قوة مصحوبة بملكة فظاهر من وجهين احدهما انه لو كان ملكة لوجب ان يكون ملكة طبيعية لان من طبع الانسان ان يكون ذا اختيار وليس لنا ملكة طبيعية بالنظر الى ما هو خاضع للاختيار لاننا ملكة طبيعية بالنظر اليه نغلب اليه بالطبع كئنا الى التصديق بالمبادئ الأولى وما نغلب اليه بالطبع فليس خاضعاً للاختيار كما مر الكلام على تشويق السعادة في مب ٨٢ ف ١ و ٢ فاذا كون الاختيار ملكة طبيعية منافية لحقيقته ولكونه ملكة غير طبيعية منافية لطبيعته فهو اذن ليس ملكة بوجه . والآخر ان الملكات تقال باعتبار نسبتنا الى الآلام او الافعال نسبة محمودة او مذمومة كافي الخلقيات ٢ ب ٥ فان لنا بالعفة نسبة محمودة الى الشهوات وبالفجور نسبة مذمومة ولنا ايضاً بالعلم نسبة محمودة الى فعل العقل متى ادركنا الحق وبالمملكة المضادة له نسبة مذمومة . والاختيار منساوي النسبة الى انتخاب الخير او الشر فيستحيل ان يكون ملكة فهو اذن قوة

اذا اوجب على الاول بانه قد جرت العادة بان نسمي القوة باسم الفعل وعلى هذا أطلق اسم الفعل الذي هو الحكم الطوعي على القوة التي هي مبدؤه ولو كان المراد بالاختيار الفعل لما استقر دائماً في الانسان

وعلى الثاني بانه قد يراد بالقوة مهولة القدرة على الفعل وبهذا المعنى أخذت في حد الاختيار واما برنردوس فلم يأخذ الملكة بحسب كونها قسمة للقوة بل بحسب دلالتها على ما لصاحبها من نسبة ما الى الفعل وهذا يكون بالقوة وبالمملكة فان للانسان نسبة الى الفعل بالقوة من حيث هو قادر ان يفعل وبالمملكة من حيث هو مستعد لان يفعل خيراً أو شراً

وعلى الثالث بانه يقال ان الانسان خسر بالخطيئة الاختيار ليس باعتبار الاختيار الطبيعي الذي هو الخلو عن القسر بل باعتبار الاختيار الذي هو الخلو

عن الاثم والشقاء والذي سبأ في الكلام عليه في باب الأدبيات في القسم الثاني
من هذا الكتاب

الفصل الثالث

في ان الاختيار هل هو قوة شوقية

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاختيار ليس قوة شوقية بل مدركة
فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٧ « ان الاختيار وجد حلاً مع
الجزء النطقي » . والنطق قوة مدركة . فإذا الاختيار أيضاً قوة مدركة
٢ وايضاً ان معنى الاختيار الحكم الطوعي . والحكم فعل القوة المدركة .
فالاختيار اذن قوة مدركة

٣ وايضاً ان الانتخاب انما هو بالخصوص الى الاختيار . ويظهر ان الانتخاب
من قبيل الادراك لدلالته على قياس شيء الى آخر وهذا الى القوة المدركة .
فالاختيار اذن قوة مدركة

لكن يعارض ذلك قول الفلاسوف في الحلقيات ٢ ب ٢ « الانتخاب اشتهاه
ما في قدرتنا » والاشتهاء فعل القوة الشوقية فكذا الانتخاب ايضاً . والاختيار هو
ما به نتخب . فهو اذن قوة شوقية

والجواب ان يقال ان خاصة الاختيار هي الانتخاب اذ لما يقال لنا ذوو اختيار
من طريق ان لنا ان نقبل شيئاً او نرفضه وهذا هو الانتخاب فوجب من ثمة اعتبار
طبيعة الاختيار من جهة الانتخاب والانتخاب يقتضي شيئاً من جهة القوة المدركة
وشيئاً من جهة القوة الشوقية اما من جهة القوة المدركة فيقتضي الرأي الذي به
يُحكم في انه شيء الأمرين يجب ان يُفضل على الآخر ولما لم يجزم ارسطو في الانتخاب هل
يفتضي ان يُقبل بالشوق ما يُحكم به بالرأي ولما لم يجزم ارسطو في الانتخاب هل
هو اخص بالقوة الشوقية او بالقوة المدركة كما في الحلقيات ٢ ب ٢ فقد قال ان

الانتخاب : إما عقل شوقٍ أو شوقٌ عقليٌّ لكنه في ٣ من الخلقيات ب ١٣ يخ
الى انه شوقٌ عقلي حيث سماء اشتهاة حاصلًا بالرأي وتحقيق ذلك ان موضوع
الانتخاب الخاص هو ما الى الغاية وهذا من حيث هو كذلك متضمن حقيقة الخير
الذي يقال له نافع فاذا لكون الخير من حيث هو كذلك هو موضوع الشوق يلزم
ان الانتخاب هو بالاصالة فعل القوة الشوقية وهكذا يكون الاختيار قوة شوقية
اذا اجيب على الاول بان القوى الشوقية مقارنة للقوى المدركة وبناء على هذا
قال المشيقي ان الاختيار وجد حلاً مع الجزء النطقي
وعلى الثاني بان الحكم نتيجة للرأي وترجيح له والرأي يترجم أولاً بقضاء العقل
وثانياً بقبول الشوق ومن ثم قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٣ « متى حكماً
بالاستناد الى الرأي اشتبهنا بحسب الرأي » وبهذا الاعتبار يقال ان الانتخاب
ضرب من الحكم الذي به يسمى الاختيار

وعلى الثالث بان ذلك القياس المدلول عليه باسم الانتخاب راجع الى الرأي
السابق الخاص بالنطق لان الشوق وان لم يكن قوة قياسية الا انه لتحركة من
القوة المدركة الفاعلة القياس كان له ما يشبه القياس لتفضله شيئاً على آخر

الفصل الرابع

في ان الاختيار هل هو قوة مغايرة للارادة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاختيار قوة مغايرة للارادة فقد قال
المشيقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٢ ان تليزيس غير بوليكرس غير
وتليزيس هو الارادة وبوليكرس هو الاختيار فيما يظهر لان بوليكرس عنده هو
الارادة انني هي بالنسبة الى شيء اي ارادة شيء بالقياس الى آخر فيظهر اذن
ان الاختيار قوة مغايرة للارادة

٢ وايضاً ان القوى تُعرف بالانفعال والانتخاب الذي هو فعل الاختيار مغاير

للارادة كما في الخلقيات ك ٣ ب ٢ لأن الارادة تتعلق بالغاية والانتخاب يتعلق
بما الى الغاية . فالاختيار اذن قوة مغايرة للارادة
٣ وايضاً ان الارادة شوق عقلي ولنا من جهة العقل قوتان فعلية وافتعالية
فيجب اذن ان يكون من جهة الشوق العقلي قوة أخرى غير الارادة وليس ذلك
في ما يظهر الا الاختيار . فالاختيار اذن قوة أخرى غير الارادة
لكن يعارض ذلك قول البمشقي في الكتاب المار ذكره ب ٤ « ليس الاختيار
شيئاً سوى الارادة »

والجواب ان يقال لا بد ان تكون القوى الشوقية معادلة للقوى الداركة على
ما مر في مب ٦٤ ف ٢ وب ٨٠ ف ٢ وكما يوجد من جهة الادراك العقلي العقل
والنطق كذلك يوجد من جهة الشوق العقلي الارادة والاختيار الذي ليس شيئاً
سوى القوى المتخبة وهذا واضح من نسبة الموضوعات والأفعال فان العقل يدل
على ادراك بسيط لشيء ما ولذا يقال ان الذي يتعلل في الحقيقة هو المبادئ
المدركة بانفسها دون قياس . والقياس في الحقيقة هو الانتقال من شيء الى
معرفة شيء آخر ولنا كان قياسنا يتعلق حقيقة بالوزن المعلومة من المبادئ وكذا
الشأن من جهة الشوق فان فعل الارادة يدل على تشوق بسيط لشيء ما ومن
ثم يقال ان الارادة تتعلق بالغاية التي تُشوق لذاتها والانتخاب تشوق شيء
لاجل ادراك شيء آخر ومن ثم يقال انه يتعلق في الحقيقة بما الى الغاية . ونسبة
الغاية في القوى الشوقية الى الوسائط المؤدية الى الغاية والتي انما تستهي لاجل
الغاية كنسبة المبدأ في القوى المدركة الى الملازم الذي انما نوافق عليه لاجل
المبدأ فواضح اذن ان نسبة الارادة الى القوة المتخبة اي الى الاختيار كنسبة العقل
الى النطق . وقد اوضحنا في مب ٧٩ ف ٨ ان العقل والقياس هما الى قوة واحدة
كما ان السكون والحركة هما الى قوة واحدة فكذا اذن الارادة والانتخاب هما الى

قوة واحدة وعلى هذا فليس الإرادة والاختيار قوتين بل قوة واحدة
إذا اجيب على الأول بأن بولكريس ليس مغايراً لثيوليس من جهة القوة بل
من جهة الأفعال
وعلى الثاني بأن الانتخاب والإرادة أي فعل الإرادة فعلان متغايران ولكنهما
راجعان إلى قوة واحدة كالمعتل والقياس على ما مر في جرم الفصل
وعلى الثالث بأن نسبة العقل إلى الإرادة كنسبة المحرك فلم يجب أن يكون في
الإرادة فعلٌ وانفعاليٌّ



المبحث الرابع والثمانون

في أن النفس المتصلة بالبدن كيف تعقل الجسمانيات التي دونها وفيه ثمانية فصول
ثم يجب النظر في أفعال النفس وملكانها من جهة القوى العقلية والشوقية لأن النظر في
القوى الأخرى بالذات ليس إلى الإلهوتي أما أفعال الجزء الشوقي وملكانه فانتظر فيها إلى
العلم الأدبي نسياتي بحثها في القسم الثاني من هذا الكتاب حيث ينظر في الموضوع الأدبي
وأما هنا فيسكون بحثنا في أفعال الجزء العقلي وملكانه ونسبت أولاً في الأفعال ثم في
الملكات أما من جهة الأفعال فنستظر أولاً في كيفية تعقل النفس المتصلة بالبدن وثانياً في
كيفية تعقل النفس المفارقة وسيكون البحث الأول على ثلاثة أقسام أي في كيفية تعقل
النفس للجسمانيات التي دونها أولاً ثم في كيفية تعقلها لنفسها وما فيها ثانياً ثم في كيفية تعقلها
لجواهر مجردة التي فوقها ثالثاً أما أدراكها للجسمانيات ففيه ثلاثة أبحاث الأول في أنها بماذا
تدركها والثاني في أنها كيف تدركها وبأي ترتيب تدركها والثالث في أنها ماذا تدرك فيها.
فالبحث في الأول يدور على ثنائي مسائل — ١ في أن النفس هل تدرك الأجسام بالعقل
— ٢ في أنها هل تدركها بما هيها أو بمثل — ٣ في أنها إذا كانت تدركها بمثل هل مثل
جميع المنقولات مفروزة فيها بالطبع — ٤ في أن هذه المثل هل تنافس عليها من صور مجردة
مفارقة — ٥ في أنها هل ترى جميع ما تعقله في الحقائق الأزلية — ٦ في أنها هل تستفيد
العرفة العقلية من الحس — ٧ في أن العقل هل يعقل بالمثل المعقولة الحاصلة عنده من

دون ان يلتفت الى الصور الخيالية — ٨ في ان حكم العقل حل يمنع جانبي من جهة القوى
لحاسة

الفصل الأول

في ان النفس هل تدرك الاجسام بالعقل

يُخطئ الى الأول بان يقال : يظهر ان النفس لا تدرك الاجسام بالعقل فقد
قال اوغسطينوس في مناجاته نفسه ك ٢ ب ٤ « ليس يمكن ان يدرك بالعقل لا
الاجسام ولا شي ٤ جسي ٥ ما لم يُر بالحواس » وقال ايضا في شرح تك ١٢
ب ٢٣ ان الرؤية العقلية انما تتعلق بما هو حاصل عند النفس بما هيته والاجسام
ليست كذلك . فاذا ليس للنفس ان تدرك الاجسام بالعقل

٢ وايضا ان نسبة العقل الى المحسوسات كسبة الحس الى المقولات . والنفس
لا تقدر اصلا ان تدرك بالحس الروحانيات التي هي مقولات . فكذا اذن لا
تقدوان تدرك بالعقل الاجسام التي هي محسوسات

٣ وايضا ان العقل يتعاق بالضروريات الغير المتغيرة . وجميع الاجسام متحركة
ومتغيرة . فاذا لا تقدر النفس ان تدرك الاجسام بالعقل

لكن يعارض ذلك ان محل العلم العقل . فلو كان العقل لا يدرك الاجسام لم
يكن ثمّة علم يبحث عن الاجسام فلم يكن العلم الطبيعي الذي يبحث عن الجسم المتحرك
والجواب ان يقال لتوضيح هذه المسئلة ان متقدمي الفلاسفة الذين بحثوا عن
طبايع الاشياء ظنوا ان ليس في العالم شي سوى الجسم ولما كانوا يرون الاجسام
متحركة وبهمون انها في حال سيلان متصل اعتبروا انه يستحيل ان يكون لنا
معرفة يقينية بحقيقة الموجودات لان ما كان في حال سيلان دائم يمنع ادراكه
بالعين لسيانته قبل ان يحكم عليه بالعقل فقد قال هرقل « يمنع لمس ماء النهر
الجاري مرتين » على ما روى ارسطو في الالهيات ك ٤ م ٢٢ — ثم جاء من بعدهم

افلاطون واراد ان يثبت اننا ندرك الحق بالعقل ادراكاً يقينياً فوضع ان وراء
هذه الجسمانيات جنساً آخر من الموجودات مفارقاً للمادة والحركة سماه مثلاً او
صوراً وقال انه بمشاركتها يقال لكل من هذه الجزئيات والحسوسات انسان او
فرس او نحو ذلك وهكذا كان يقول ان العلوم والحدود وكل ما هو من قبيل
فعل العقل ليست ترجع الى هذه الاجسام الحسوسة بل الى تلك المجردات
والمفارقات بحيث ان النفس لا تعقل هذه الجسمانيات بل انما تعقل مثلها المفارقة
لكن هذا بين الفساد من وجهين الأول انه اذا كانت هاتيك المثل مجردة وغير
متحركة يلزم ان ليس لنا علم يتكفل بمعرفة الحركة والمادة مما هو خاص بالعلم الطبيعي
وان ليس لنا برهان من جهة العلل المحركة والمادية. والثاني ان العقل المستقيم لا
يقبل انه يتنا تعرف الاشياء الظاهرة لنا تتوسل الى معرفتها باشياء أخرى لا يمكن
ان تكون جواهر تلك لمعاربها لها في الوجود ومن ثم اذا ادركنا تلك الجواهر المفارقة
فلا يمكن ان نحكم بسبب ذلك على هذه الحسوسات والذي يظهر ان ضلال
افلاطون هذا ناشى لاعتقاده انه لا لاحظ ان كل ادراك يحصل بتشبيه ما توهم ان صورة
المُدرك تحصل بالضرورة في المُدرك على حسب حالها في المُدرك وقد لاحظ ان
صورة الشيء المقول تحصل في العقل حصولاً كلياً وبمجرد او غير مقترن كما يظهر
من فعل العقل الذي يعقل على وجه كافي وينبع من الضرورة لان حال الفعل
تابع لحال صورة الفاعل فاعتقد من ثم ان الاشياء المعقولة يجب ان تكون قائمة
باتسرها على هذه الصفة اي على حال التجرد وعدم التحرك . على ان هذا غير
واجب فاننا نجد في الحسوسات انفسها بقاءً ان وجود الصورة في احدها مفارق
لوجودها في الآخر كما ان البياض يكون في واحد منها اشده منه في آخر ويكون في
واحد مصغوراً بالملاوة وفي آخر دونها وعلى هذا النحو ايضاً يكون وجود الصورة
الحسوسة في الخارج مفارقاً لوجودها في الحس الذي يقبل صور الحسوسات مجردة

عن المدة كما يقبل لون الذهب دون الذهب وهكذا العقل فانه يقبل صور الاجسام
المادية والمتحركة قبولاً مجرداً وغير متحرك بحسب حاله لان المقبول يحصل في القابل
بحسب حال القابل . فاذا يجب ان يقال ان النفس تدرك الاجسام بالعقل ادراكاً
مجرداً كلياً وضرورياً

اذ اوجب على الاول بانه يجب حمل ما أُورِدَ من كلام اوغسطينوس على ما
به يدرك العقل لا على ما يدركه العقل فان العقل يدرك بتعقله الاجسام لكن
ليس يدركها بالاجسام ولا بالاشياء المادية والجسمية بل بالاشياء المجردة والمعقولة
التي يجوز ان تحصل بماهيتها في النفس

وعلى الثاني بما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٢ ب ٢٩ من انه ليس يجب
ان يقال كما ان الحس يدرك الجسمانيات فقط كذلك العقل يدرك الروحانيات
فقط للزوم عدم ادراك الله والملائكة للجسمانيات ووجه الفرق في ذلك ان القوة
السافلة لا تتناول ما الى القوة العالية بخلاف القوة العالية فانها تفعل ما الى القوة
السافلة بوجه اعلى

وعلى الثالث بان كل حركة فانها تستلزم شيئاً غير متحرك لانه متى حصل التغير
في الكيفية يبقى الجوهر غير متحرك ومتى تغيرت الصورة الجوهرية تبقى المادة غير
متغيرة وايضاً فالاشياء المتغيرة لها نسب غير متغيرة كما ان سقراط وان لم يكن
جالساً دائماً لكنه من المحققين الثابت انه متى كان جالساً كان مستقراً في مكانه
واحد فاذا ليس يمنع ان يكون للنفس علم ثابت بالاشياء المتغيرة

الفصل الثاني

في ان النفس تنقل بماهيتها الجسمانيات

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان النفس تنقل بماهيتها الجسمانيات فقد قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ك ١٠ ب ٥ « تشتمل النفس على صور الاجسام

وتستولي عليها بعد ان تصوغها في نفسها من نفسها لانها تفيض عاليا في حال صوغها اياها شيئا من جوهرها « وفي تعقل الاجسام باشباه الاجسام . ففي اذن تدرك الجسمانيات بماهيته التي تفيضها على هذه الاشباه حينما تصوغها والتي منها تصوغ هذه الاشباه

٢ وايضا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣٧م٣ « النفس هي على نحو ما جميع الاشياء » ولان الشيء يدرك بمثله يظهر ان النفس تدرك الجسمانيات بذاتها ٣ وايضا ان النفس اعلى من المخلوقات الجسمانية . والا دنى يوجد في الاعلى وجودا اعلى من وجوده في نفسه كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة الملكية ب ١٢ فاذا جمع المخلوقات الجسمية موجودة في ماهية النفس وجودا اشرف من وجودها في انفسها . فاذا تقدر النفس ان تدرك بجوهرها المخلوقات الجسمية لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٣ « النفس تحرز معرفة الجسمانيات بمشاعر البدن » . والنفس لا تدرك بمشاعر البدن . فاذا لا تدرك بجوهرها الجسمانيات

والجواب ان يقال ان قدماء الفلاسفة وضعوا ان النفس تدرك الاجسام بماهيته فقد كان متقررا عندهم جيمما ان الشيء يدرك بمثله وكانوا يعتبرون ان صورة المدرك تحصل في المدرك كما هي في المدرك الا ان الافلاطونيين خالفوه في ذلك لان افلاطون لما أدرك ان النفس العقلية مجردة وانها تدرك ادراكا مجردا وضع ان صور الاشياء المدركة قائمة بانفسها قياما مجردا . ولما كان متقدما لطبيعيين يعتبرون ان الاشياء المدركة جسمية ومادية واجبوا كونها توجد في النفس المدركة ايضا وجودا مديا ومن ثم فلكي يعملوا النفس مدركة لجميع الاشياء صاروا الى ان لها لجميع الاشياء طبيعة واحدة ولان المبتدآت تقوم عن المبادئ جعلوا للنفس طبيعة المبدئي فمن قال بان مبدأ جميع الاشياء هي النار جعل انفس من

طبيعة النار ومثلها الهواء وناء ولما كانت انيذقلس وضع اربعة عناصر مادية
وعنصرين محركين قال ان النفس متقومة عن هذه العناصر وهكذا لما جعلوا
الاشياء موجودة في النفس وجرداً مادياً جعلوا ادراك النفس كله مادياً دون تفرقة
بين العقل والحس - لكن هذا المذهب ساقط اما اولاً فلان البتدات لا توجد
في المبدأ المادي الذي اشاروا اليه الا بالقوة وليس يدرك شي لا بحسب كونه
بالقوة بل بحسب كونه بالفعل كما يتضح من الالحيات كـ ٢٠ ٢١ حتى ان القوة
ايضاً لا تدرك الا بالفعل فاذاً ليس يكفي لادراك النفس جميع الاشياء ان يجعل
لها طبيعة المبادئ ما لم يكن لها ايضاً الطبيعة والصورة التي لكل من الممولات
كالعظم والعم ونظائرها كما قرر ذلك ارسطو في ابطاله قول انيذقلس في كتاب
النفس ١٠٧٧ م ١ واما ثانياً فلأنه لو وجب ان يحصل المدرك في المدرك حصولاً
مادياً لم يكن وجه لخلو الاشياء القائمة بانفسها في الخارج قياماً مادياً عن
الادراك فلو كانت النفس تدرك النار بالنار لكانت النار الخارجية عن النفس ايضاً
تدرك النار - فالحق اذن ان المدارك المادية لا تحصل في المدرك حصولاً مادياً
بل حصولاً مجرداً وتحقيق ذلك ان فعل الادراك يتناول ماهو خارج عن المدرك
لادراكا ماهو خارج عنا ايضاً - وبالمادة ترجع صورة الشيء الى واحد فواضح اذن
ان حقيقة الادراك - مقابلة لحقيقة المادية ولهذا فالاشياء التي لا تقبل الصور الا
قبولاً مادياً ليست مدركة بوجه كالنبات على ما في كتاب النفس ١٢٢ م ٢ وكلما
كان قبول شيء بصورة المدرك اشد مجرداً كان ذلك الشيء اكل ادراكاً ومن
ثم كان العقل الذي ليس مجرد الصورة عن المادة فقط بل عن العلائق المادية
المتخصصة ايضاً اكل ادراكاً من الحس الذي وان قبل صورة شيء المدرك مجردة
عن المادة لكنه يقبلها مع العلائق المادية وكان البصر اشد ادراكاً من سائر الشاع
لانه اقل مادية كما اسلفنا في ب ٧٨ ف ٣ وما كان من العقول ايضاً أكثر تجرداً

فهو اعظم كلاً ومن ذلك يتضح انه اذا كان عقل يدرسه بماهيته جميع الاشياء
وجبان تكون جميع الاشياء حاصلة في ماهيته حصلاً مجرداً كما ذهب الاقدمون
الى ان ادراك النفس جميع الاشياء يقتضي ان تكون «مهيته مركبة» من مبادئ
جميع الماديات . واحاطة الماهية بجميع الاشياء احاطة مجردة عن المادة باعتبار
تقدم وجود المعلولات بقوة في العلة خاص بالله فانه اذن وحده يعقل جميع
الاشياء بماهيته وليس يعقلها كذلك لا النفس الانسانية ولا الملاك ايضاً

اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس هناك على الرؤية الوهمية التي
تحصل بصور الاجسام . والنفس عندما تصوغ هذه الصور تفيض شيئاً من جوهرها
اي تمنحه كما يُنمَّعُ الملئ ليتصور بصورة ما وهكذا تصوغ هذه الصور من ذاتها لا
بمعنى انه يستحيل شيء منها فيصير هذه الصورة او تلك بل على حد قولنا ان شيئاً
من الجسم يصير متلوّناً باعتبار قوله صورة اللون وهذا المعنى يظهر مما يلي ذلك فقد
قال بعده انها تحفظ شيئاً اي غير متصور بصورة مخصوصة به تحكم طوعاً على نوع
هذه الصور وان هذا الشيء هو العقل . واما الجزء الذي يقبل هذه الصور اي
الجزء الوهمي فقد قال انه مشترك بيننا وبين البهائم

وعلى الثاني بان ارسطو لم يقل ان النفس مركبة بالفعل من جميع الاشياء كما
ذهب قدماء الطبيعيين بل قال «النفس هي على نحو ما جميع الاشياء» من
حيث انها بالقوة الى جميع الاشياء اما الى المحسوسات فيالحس واما الى المعقولات
فبالعقل

وعلى الثالث بان لكل مخلوق وجوداً محدوداً ومعبّأً وعلى هذا فاهية المخلوق
الأعلى وان كان لما شبه ما بالمخلوق الأدنى لاشتراكهما في جنس لكنهما ليست
تشبه شيئاً تاماً لاندراجها في نوع غير نوعه . واما ماهية الله فهي شبه تام لجميع
الكائنات من حيث انها مبدأ كل شيء

الفصل الثالث

في ان النفس هل تعقل جميع الاشياء بمثل مغرزة فيها بالطبع
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفس تعقل جميع الاشياء بمثل
مغرزة فيها بالطبع فقد قال غريغوريوس في خط ٢٩ في الصمود « الانسان
مشارك للملائكة في التعقل » والملائكة يعقلون جميع الاشياء بالصور الغريزية
ومن ثم قيل في كتاب الملل قض ١٠ « كل عقل فهو مشغول بالصور » فإذا
في النفس صور غريزية للموجودات الطبيعية بها تعقل الجسمانيات
٢ وايضاً ان النفس العقلية اشرف من الهيولى الأولى الجسمانية . والهيولى
الاولى مخلوقة من الله تحت صور هي بالقوة اليها . فالنفس العقلية اذن أولى بان
تكون مخلوقة من الله تحت صور معقولة فهي اذن تعقل الجسمانيات بالصور
الحاصلة فيها بالفطرة

٣ وايضاً ليس يقدر احد ان يجيب بالحق الاعلى ما يمله . وان أمياً لم يستفد
علماً ليجب بالحق على كل مما يسأل عنه اذا ألقيت عليه الاسئلة بترتيب كما
يرى عن واحد في مينون افلاطون فإذا قبل ان يستفيد العلم مستفيد يكون
حاصلاً على معرفة الاشياء . ولو لم يكن في النفس صور مغرزة فيها طبعاً لم يكن
ذلك . فهي اذن تعقل الجسمانيات بمثل حاصلة فيها بالطبع
لكن يمرض ذلك تشبيه الفيلسوف للعقل في كتاب النفس ٣م ١٤ بصحيفة
لم يكتب فيها شيء

والجواب ان يقال لما كانت الصورة هي مبدأ الفعل وجب ان تكون نسبة
الشيء الى الصورة التي هي مبدأ الفعل كنسبته الى ذلك الفعل كما انه اذا كان
الحرث صعداً من الخفة وجب ان يكون ما هو متصمم بالقوة فقط خفيفاً بالقوة
فقط وما هو متصمم بالفعل خفيفاً بالفعل ونحن نجد ان الانسان قد يكون

مدركا بالقوة فقط من جهة الحس ومن جهة العقل وهو يخرج من هذه القوة الى الفعل اما الى الشعور فتأثير الحسوسات بالحس واما الى العقل فبالعلم او الاستنباط فاذا لا بد من القول بان النفس المدركة هي بالقوة الى المثل التي هي مبادئ الشعور والى المثل التي هي مبادئ العقل ولهذا وضع ارسطو في الموضع المشار اليه ان العقل الذي به تمقل النفس ليس فيه صور غريزية بل هو في مبدئ امره بالقوة الى جميع هذه الصور الا انه لما كان ما له صورة بالفعل قد لا يقوى على الفعل بصورته المانع ما كما لو منع الخفيف عن التصمدد ذهب افلاطون الى ان عقل الانسان مشتمل طبعا على جميع الصور المعقولة غير ان اتصاله بالبدن عائق له عن الخروج الى الفعل لكن هذا غير صحيح في ما يظهر اما اولاً فلا نه لو كان للنفس معرفة طبيعية بجميع الاشياء لما امكن في ما يظهر ان يعرفها نسيان هذه المعرفة الطبيعية الى حد ان تجهل ان لها هذه المعرفة اذ ليس ينسى انسان ما يعلمه بالطبع ككون الكل اعظم من جزئه وهم جزاً ويظهر بالخصوص عدم صحة ذلك مما اذا وضع ان اتصال النفس بالبدن طبيعي لما كما اسلفنا في مب ٧٦ ف ١ لانه ليس يصح ان شيئاً يعاق فعله الطبيعي مطلقاً بما هو طبيعي له. واما ثانياً فلانه اذا فقدت حاسة ما فقد العلم بمدارك تلك الحاسة كما ان المولود اعمى لا يمكن ان يكون له معرفة بالالوان ولو كان عقل النفس مشتملاً طبعا على حقائق جميع المعقولات لما صح ذلك ومن ثم يجب ان يقال ان النفس لا تدرك الجسمانيات بمثل مفعولة فيها طبعا

اذا اجيب على الاول بان الانسان يشارك الملائكة في العقل لكنه احط مرتبة من عقولهم كما ان الاجرام السافلة هي احط وجوداً من الاجرام العالية على ما قال غريغوريوس في الموضع المشار اليه في الاعتراض لان مادة الاجرام السافلة ليست مستكملة بالصورة تمام الاستكمال بل هي بالقوة الى صور ليست

لها واما اءامءه الاءءرام الءاموءاء فءاءءه مءءءءة باءصوءة تمام الاءءءال بمءءاءءاءا لاءء باءوءة الى صوءة آءراء مءاء في مءب ٢٦٦ ف٢ وكذا عقل الملاء فاءه مءءءل في طءعه بالصور المءقوءة واما العقل الاءءاءى فءهو باءوءة الى هءاه الصوءر وعلى الءاءى بان الماءة الأولى بمءصل لها الوءوء الءوءهري باءصوءة فوءء بان ءءءءءءءءء صوءة ما والاء لم ءءء موءوءة بالفعل ولكءها اذا كاء لاءءة صوءة واءءة فلا ءزال مع ذلك باءوءة الى صوءة آءراء . واما العقل فليس وءوءه الءوءهري ءاصلاً له بالصوءة المءقوءة فليس ءءءها واءءاً

وعلى الءاء بان السوءال المءءرب ءءءل فيه من المباءء انءامءه الاءة بءاءها الى الاءماء الءاءة وبهءا الاءءقال بمءصل العلم في نفس المءعلم وعلى هءا فءءى اءاب المسؤل بالءء على ما ءءل عنه ءءباً فليس ذلك لانه كان يعلم من قبل بل لانه ءعلمه ءءءءء من ءءءء ولا فرق في اءءقال المءلم من المباءء العامة الى الءءاءء بين ان يكون بالءءقءن او بالسوءال . ففى كلا الوءءهءن ءءقن عقل السامع المءآءراء بالءءءماء

الفصل الرابع

فى ان المءل المءقوءة هل ءصءر الى النفس عن صوءر مءارة

ءءءءلى الى الرابع بان يقال : بءهر ان المءل المءقوءة ءصءر الى النفس عن صوءر مءارة لان كل ما بالمءاءءة فءو صاءءءا بالءاء كاءءاء ذى الءار الى الءار على انها علة له . والنفس العقلية باءءار كوءها عاءلة بالءعل . ءءءة فى المءقوءات لان العقل بالءعل هو على نءوء ما نفس المءقول بالءعل . فاذا ما كان مءقوءاً بالءعل بءاءه فءو علة لءءل النفس العقلية بالءعل . والمءقوءات بالءعل بءاءها هى الصوءر الموءوءة لافى ماءة . فاذا المءل المءقوءة الءى بها ءءل النفس مءقوءة لصور مءارة ٢ وابعضاً انء نسبة المءقوءات الى العقل كنسبة الءصوءاء الى الءس .

والمحسوسات الموجودة بالفعل في الخارج على المحسوسات الموجودة في الحس التي بها نحس. فإذا المثل المعقولة التي بها يعقل عقلاً معلولة لمعقولات موجودة في الخارج. ونست هذه المعقولات سوى الصور المتفارقة للمادة. فإذا الصور المعقولة الحاصلة في عقلاً صادرة عن جواهر مفارقة

٣ وايضاً كل ما بالقوة فإنه يخرج الى الفعل بما بالفعل فإذا كان عقلاً يوجد أولاً بالقوة ثم يعقل بالفعل فلا بد أن يحصل له ذلك عن عقل موجود دائماً بالفعل وهذا هو العقل المتفارق. فإذا المثل المعقولة التي بها تعقل بالفعل معلولة للجواهر مفارقة لكن يدرى ذلك أنه يلزم على هذا عدم حاجتنا سيق التعقل الى الحواس. وهذا بين بطلان وخصوصاً من أن من فقد حاسة فليس يمكن أصلاً أن يحصل له علم بمحسوسات تلك الحاسة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان المثل المعقولة الحاصلة في عقلاً صادرة عن صور او جواهر مفارقة وفي ذلك قولان فذهب افلاطون الى ان للمحسوسات صوراً قائمة بانفسها لا في مادة كصورة الانسان التي يسميها انساناً بالذات وصورة الفرس التي يسميها فرساً بالذات ولم يجرأ على ما مر في الفصل الأول وقال ان هذه الصور المتفرقة شترل في نفسنا والمادة الجسمية اما نفسنا فليكن يحصل لها لا دراك واما المادة الجسمية فليكن يحصل لها الوجود اي كما ان المادة الجسمية باشتراكها في صورة الحجر تصير هذا الحجر كذلك عقلاً باشتراكه في صورة الحجر يصير عقلاً له والاشترالك في صورة يتم بمحصل شبه تلك الصورة في المشترك فيها على حد ما بتركه للثال في المثل وكما كان يقول بان الصور المحسوسة الحائلة في مادة جسمية صادرة عن ثلاث الصور على انها اشياء لها كذلك كن يقول ان المثل المعقولة اخلاصة في عقلاً اشياء لتلك الصور صادرة عنها ولذا كانت العلوم والحدود راجعة عنده الى الصور كما تقدم في ف ١. لكن لما كان قيام صور المحسوسات

بأنفسها لا في مادة متافياً حقيقة المحسوسات كما أثبتته أرسطو من وجود كثيرة في
الالهيات كـ ٧٤م الى ٥٨ صارا بين سينا الى ان مثل جميع المحسوسات المعقولة
ليست قائمة بأنفسها لا في مادة بل موجودة وجوداً سابقاً مجرداً في العقول المفارقة
التي تبث هذه التل عن اوطا الى ما يليه وهكذا الى ان ينتهي الى العقل المفارق
الأخير الذي يسميه عقلاً فعلاً والذي قال انه عنه تصدر التل المعقولة ان انفسنا
والصور المحسوسة الى المادة الجمانية . وهكذا يكون ابن سينا وافق افلاطون في
ان التل العقلية الحاصلة في عقلنا صادرة عن صور مفارقة قائمة بأنفسها عند
افلاطون كما روى أرسطو في الهيات كـ ١٦م و ٢٥ وقائمة في العقل الثقل عند
ابن سينا وخالفه في انه ذهب الى ان التل المعقولة لا تستمر في عقلنا بعد فراقه
من العقل بالفعل بل لا بد له من التفات جديد الى العقل الفعال لقب الصور
ثنية ولذلك لم يقل بعلم غريزي في النفس كما قال افلاطون الذي ذهب الى ان
الصور المشتركة فيها تستمر في النفس دون تغيير . لكنه يتعذر على هذا المذهب
تقرير وجه كافٍ لاتصال النفس الانسانية بالبدن فلا يجوز ان يقال ان النفس
الماثلة متصلة بالبدن لاجل ان بدن اذ ليست الصورة لاجل المادة ولا الحركة لاجل
الحركة بل الامر بالعكس . واطهر ما يكون ان البدن ضروري للنفس الماقلة لاجل
فعلها الخاص الذي هو العقل لانها ليست لتوقف في وجودها على البدن فلو
كانت مفطورة على ان تقبل التل المعقولة بفعل بعض المبادئ المفارقة فقط ولا
تقبلها من الحواس لم يكن بها حاجة الى البدن في العقل فلم يكن في اتصالها به فائدة
فان قيل ان النفس الانسانية تحتاج في عقلها الى الحواس لتنبه بها نوعاً من التنبيه
الى ملاحظة تلك الاشياء التي تقبل ثلها المعقولة من المبادئ والمفارقة لم يكن ذلك
كافياً فيما يظهر اذ ليس يظهر في النفس حاجة الى هذا التنبيه الا من حيث قد
استولى عليها بسبب اتصالها بالبدن ضرباً من السنة والنسيان عند الافلاطونيين

وعلى هذا فالحواس لا تجدي النفس العاقلة شيئاً سوى إزالة العائق الذي حصل لها من اتصالها بالبدن فيقي النظر اذن في سبب اتصال النفس بالبدن فان قيل تبعاً لابن سينا ان الحواس ضرورية للنفس من حيث انها تثبته بها للاتجاه الى العقل الفعّال الذي تقبل منه المثل فليس ذلك كافياً لانه لو كانت النفس منقطوعة على ان تقبل بالمثل المقاسة من العقل الفعّال لقدرت احياناً ان تنجه الى العقل الفعّال بميلها الطبيعي او تنبئها الى ذلك بحاسة أخرى تقبل صور المحسوسات التي قد تكون حاستها مفقودة فيكون في قدرة المولود اعمى ان يعرف الالوان وهذا بين البطلان . فالحق اذن ان المثل المعقولة التي بها تقبل نفسنا ليست صادرة عن صورة مفارقة

أذا اوجب على الاول بان المثل المعقولة التي يشترك فيها عقلنا تستند الى مبدأ معقول يماهته على انه علتها الأولى وهو الله لكنها تصدر عن هذا المبدأ بتوسط صور المحسوسات والماديات التي منها نستفيد العلم على ما قال ديونسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ مقاً ٢

وعلى الثاني بان الموجودات المادية يمكن ان تكون بهيولتها محسوسة بالفعل لا معقولة بالفعل فاذا ليس حكم الحس والعقل واحداً
وعلى الثالث بان عقلنا الهولاني يخرج من القوة الى الفعل بوجوده بالفعل اي بالعقل الفعّال الذي هو قوة من قوى نفسنا على ما مر في مب ٢٩ ف ٣ لا يقبل مفارقة على انه العلة القريبة الخاصة وربما خرج الى الفعل بعقل مفارقة على انه علة بعيدة

الفصل الخامس

في ان النفس العاقلة هل تدرك المجردات في اخفائات الازلية
يُعطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان النفس العاقلة لا تدرك المجردات في

الحقائق الازلية لان ما فيه يدرك شي لا فهو أولى بان يدرك قبله والنفس العاقلة
الانسانية لا تدرك في حال هذه العاجلة الحقائق الازلية لانها ليست تدرك الله
الموجودة فيه الحقائق الازلية لكنه تتصل به اتصالاً مجهول كما قال ديونيسيوس
في اللاهوت السري ب ١٠ . فاذاً ليست النفس تدرك جميع الاشياء في
الحقائق الازلية

٢ . ويطأ في ر ١ : ٢٠ « ان غير منظورات الله تدرك بالمبررات » . والحقائق
الازلية من جملة غير منظورات الله . فاذاً الحقائق الازلية تدرك بالتخلوقات المادية
دون عكس

٣ . ويطأ ليست الحقائق الازلية شيئاً سوى الصور فقد قال اوغسطينوس في
كتاب ٨٣ م ٤٦ « الصور هي حقائق الاشياء الثابتة الحاصلة في العقل الالهي »
فلو قيل بان النفس العاقلة تدرك جميع الاشياء في الحقائق الازلية ننقض مذهب
افلاطون الذي وضع ان كل علم منبعث عن الصور

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ٢٥ « اذا راينا
كلانا ان ما نقوله حق وان ما اقله حق فقل لي ينزى ذلك فلا انا اراه فبك
ولا انت تراه في بل كلانا نراه في الحق الغير المتغير المتجاوز طور عقلا » والحق
الغير متغير مندرج في الحقائق الازلية . فاذاً النفس العاقلة تدرك كل حق في
الحقائق الازلية

واجواب ان يقال كما قال اوغسطينوس في كتاب التعاليم المسيحية ٤٠ ب ٤ « اذا
قال اثنين ليمون فلاسفة شيئاً حقاً ومطابقاً لايمان . وجب ان نأخذ منهم كما
يؤخذ نسي من غاصبه فان في تعاليم الكفرة اموراً موضوعة وباطلة يجب ان
يتجافى عنها كل من يخرج منا عن رتبة الكفر » ولهذا لما كان اوغسطينوس مشرباً
تعاليم افلاطونيين فما وجده من اقوالهم مطابقاً للايمان أخذها وما وجده منها منافياً

للإيمان بذلك بما هو أصح منه وقد تقدم في الفصل السابق أن افلاطون وضع أن
للأشياء صوراً قائمة بانفسها مفارقة للمادة سماها تصورات وقال أن عقولنا بمشاركتها
يدرك جميع الأشياء بحيث أنه كما أن المادة الجسمانية باشتراكها في صورة الحجر
تصير حجراً كذلك عقولنا باشتراكها فيها يدرك الحجر غير أنه لما كان وجود صور
الأشياء بانفسها لا في مادة دون الأشياء كما وضع الافلاطونيون بقولهم إن الحياة
بالذات والحكمة بالذات جواهر خالقة متافياً للإيمان كما قال ديونيسيوس في الأشياء
الالهية ب ١١ مقاً ٤ وضع اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ مكان القول بهذه
الصور الافلاطونية أن لجميع المخلوقات حقائق موجودة في العقل الالهي بحسبها
تتكون جميع الأشياء وبها أيضاً تدرك النفس الانسانية جميع الأشياء فاذن متى سئل
هل النفس الانسانية تدرك جميع الأشياء في الحقائق الازلية يجاب بأنه يقال أن
مدركاً يدرك في شيء على ضربين أحدهما على أن يكون ذلك الشيء موضوعاً
مدركاً كما إذا رأى راء في المرآة تلك الأشياء البادية صورها في المرآة وبهذا
الوجه لا تقدر النفس في حال هذه العاجلة أن ترى جميع الأشياء في الحقائق
الازلية بل إنما يدركها كذلك القديسون الذين يرون الله يرون كل شيء فيه
والآخر على أن يكون ذلك الشيء مبدأً للدراك كما إذا قلنا أنه يرى في الشمس
ما يرى بالشمس وعلى هذا الوجه يتعمم القول بأن النفس الانسانية تدرك جميع
الأشياء في الحقائق الازلية التي بالاشتراك فيها تدرك جميع الأشياء فان ما لنا أيضاً
من التور العقلي ليس شيئاً سوى شيء للتور الغير المخلوق المتدرجة فيه الحقائق
الازلية حاصل بالمشاركة فيه ومن ثم بعد أن قيل في مر ٤: ٧٠ «كثيرون يقولون
من برينا الحيرات» اجاب المرتل على هذا السؤال بقوله «ارسم علينا نور وجهك
ايها الرب» فكانه قال بارتسام التور الالهي فينا يظهر لنا كل شيء ولكن لما كانت
معرفة الماديات تقتضي فينا من دون التور العقلي صوراً معقولة مستفادة من

الاشياء لم يكن يحصل لنا علم بالاديات مجرد المشاركة في الحقائق الازلية كما
 زعم الافلاطونيون ان مجرد المشاركة في الصور يكفي لحصول العلم ولذا قال
 اوغسطينوس في كتاب الثالث، ب ١٦ « اتظن ان الفلاسفة لمجرد اثباتهم
 بالصحيح الراحة ان جميع الزمانيات حادثة بحسب الحقائق الازلية قدروا ان
 يدركوا في هذه الحقائق او يحصلوا منها مقدار اجناس الحيوانات ومقدار مواليد
 كل منها فلم يتعرفوا ذلك كله من تواريج الامكنة والازمنة » اما ان
 اوغسطينوس لم يرد بقوله ان جميع الاشياء تدرك في الحقائق الازلية او في الحق
 الغير المتغير ان الحقائق الازلية ترى هي انفسها فواضح من قوله في كتاب ٨٣
 مب ٦٦ « ليس المراد ان تلك الرؤية (اي رؤية الحقائق الازلية) مقدورة
 لكل نفس ناطقة بل للنفس القدسية والركية فقط كما هي انفس السمداء »
 وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل السادس

في ان المعرفة العقلية هل تستند من المحسوسات

يُتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان المعرفة العقلية لا تستند من
 المحسوسات فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٩ « ليس يجب التماس
 محض الحق من مشاعر البدن » وقد اثبت ذلك من وجهين احدهما ان كل ما
 يناله الحس هو متغير تغيراً متصلاً وما ليس بقائم فيمتنع ادراكه . والآخر ان
 جميع الاشياء التي نشعر بها بالبدن تتأثر حتى من صورها عند غيبتها عن حواس
 كما يحدث في حال النوم او الجنون وليس في قدرتنا ان نميز بالحس ما اذا كان
 المختلط على حسنا هو المحسوسات او صورها . وما ليس يتميز عن الباطل يمتنع
 ادراكه ولهذا اتفق انه « ليس يجب التماس الحق من المشاعر » والمعرفة العقلية
 مدركة للحق . فاذاً ليس يجب التماسها من الحواس

٢ وايضاً قال اوجسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ١٦ « لا تظن ان الجسم يفعل شيئاً في الروح كأن الروح خاضع للجسم الفاعل خضوع المادة فان الفاعل افضل بكل وجه من المادة التي يفعل منها شيئاً » ثم قال على سبيل النتيجة ان « صورة الجسم ليس يفعلها الجسم في الروح بل يفعلها الروح في نفسه » فاذا ليست المعرفة العقلية حاصلة عن الحواس

٣ وايضاً ليس يتناول معلول ما يجاوز قوة عاينه . والمعرفة العقلية تتناول ما وراء المحسوسات اتمقنا اموراً يتمتع ادراكها بالحس . فاذا ليست المعرفة العقلية حاصلة عن المحسوسات

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالميات ك ٣ ب ١ ان « مبدأ معرفتنا من الحس »

والجواب ان يقال ان للفلاسفة في هذه المسئلة ثلاثة مذاهب فذهب ديمقراطيس الى ان ليس لشيء من معارفنا علة سوى الصور الصادرة الى اتضنا عن الاجسام التي ننصورها كما قال اوجسطينوس في رسا ٥٦ الى ديوسقوروس وقال ارسطو ايضاً في كتاب النوم واليقظة وفي كتاب الرؤيا الحلمية ب ٢ ان ديمقراطيس قال بان المعرفة تحصل بالخيالات والصور الواردة من خارج ووجه هذا القول ان ديمقراطيس وقدماء الطبيعيين لم يكونوا يفرقون بين العقل والحس كما قال ارسطو في كتاب النفس ٢ م ١٥٠ و ١٥١ ولان الحس يتأثر من المحسوسات كانوا يعتقدون ان جميع معارفنا انما تحصل بالتأثر عن المحسوسات فقط وقد قال ديمقراطيس ان هذا التأثير يحصل بمرور الصور من خارج — وذهب افلاطون بعكس ذلك الى ان بين العقل والحس فرقاً وان العقل قوة مجردة لا تستعين على فعلها بالآلة جسمية ولما كان يتمتع تأثر غير الجسمي من الجسمي وضع ان المعرفة العقلية لا تحصل بتأثر العقل من المحسوسات بل بالمشاركة في الصور

المعقولة المفارقة على ما تقدم في التفصيلين السابقين وقال أيضاً ان الحس قوة تفعل بذاتها وقضية هذا ان الحس أيضاً لكونه قوة روحانية ليس يتأثر من المحسوسات بل انما يتأثر منها آلات الحواس وبهذا التأثير تنبه النفس بوجه ما لتصوغ في ذاتها صور المحسوسات ويظهر ان اوغسطينوس مال الى هذا المذهب بقوله في شرح تك ك ١٢ ب ٢٤ ليس يشعر البدن بل النفس بالبدن الذي تستخدمه كرسول لتصوغ في ذاتها ما يؤدّي اليها من الخارج» فذهب افلاطون اذن ان المعرفة العقلية لا تصدر عن المعرفة الحسية وان المعرفة الحسية ايضاً لا تصدر بأكملها عن المحسوسات بل ان المحسوسات تنبه النفس الحساسة الى الاحساس والحواس تنبه النفس العاقلة ايضاً الى العقل — اما ارسطو فقد سلك في ذلك بينهما سبيلاً قصداً فهو قد وافق افلاطون في ان بين العقل والحس فرقاً لكنه قال بان الحس ليس يستقل في فعله الخاص عن مشاركة البدن فلا يكون الاحساس فعل النفس وحدها بل فعل المركب ومثل ذلك قال في جميع افعال الجزء الحساس . ولانه ليس يمنع تأثير المحسوسات الخارجية شيئاً في المركب فقد وافق ارسطو ديمقريطس في ان افعال الجزء الحساس تحصل بتأثير المحسوسات في الحس لا بطريق ورود الصور من خارج كما قال ديمقريطس بل بنوع من الفعل فان ديمقريطس ايضاً وضع ان كل فعل فهو يحصل بدخول الجواهر الفردة كما يضح من كتاب الكون والفساد م ١٥٦ وما يليه واما العقل فقد قال ارسطو في كتاب النفس م ١٢ ان له فعلاً مستقلاً عن مشاركة البدن على انه ليس لشيء جسي ان يؤثر في شيء غير جسي ولهذا لم يكن مجرد تأثير الاجسام المحسوسة كافياً عند ارسطو لاصدار الفعل العقلي بل لا بد له من شيء اشرف لان الفاعل اشرف من المتفعل كما في كتاب النفس م ١٨ غير ان الفعل العقلي ليس يحصل فينا عن مجرد تأثير موجودات عالية كما قال افلاطون بل ذلك الفاعل الاعلى والاشرف الذي يسميه

العقل الفعّال وقد تقدم الكلام عليه في م٢٩ ف٣ و٤ يجعل الصور الخيالية المستفادة من الخواص معقولة بانفعل بنوع من التجريد وعلى هذا يكون العقل العقلي صادراً عن الحس من جهة الصور الخيالية إلا أنه لما لم تكن الصور الخيالية كافية للتأثير في العقل الحيواني بل لا بد أن تصير بالعقل الفعّال معقولة بانفعل لم يجوز القول بأن المعرفة الحسية علة تامة للمعرفة العقلية بل مادة للعلّة على نحو ما إذا اجيب على الاول بأن مراد اوغسطينوس بقوله هذا ان الحق ليس يجب ان يلتصق من الخواص فقط فلا بد لنا من نور العقل الفعّال لتدرك الحق في المتغيرات ادراكاً غير متغير ويميز الاشياء عن اشباهها وعلى الثاني بأن كلام اوغسطينوس ليس على المعرفة العقلية بل على المعرفة الوهمية ولما كان فعل القوة الواهمة عند افلاطون خاصاً بالنفس وحدها اوضح اوغسطينوس ان الاجسام لا ترسم اشباهها في القوة الواهمة بل انما يفعل ذلك النفس بنفس الدليل الذي اثبت به ارسطو في كتاب النفس م٣ ١٩ ان العقل الفعّال شيء مغاير وذلك الدليل هو ان الفاعل اشرف من المتفعل وهذا المذهب يلزم عليه لا محالة ان ليس في القوة الواهمة قوة انفعالية فقط بل قوة فعلية ايضاً. واما على مذهب ارسطو من ان فعل القوة الواهمة خاص بالتركيب كما في كتاب النفس م٢ ١٥٣ و١٥٥ الى آخر الكتاب فلا إشكال لان الجسم الحسوس اشرف من آلة الحيوان من حيث ان نسبتها اليها نسبة موجود بالفعل الى موجود بالقوة كنسبة المتلون بالفعل الى الخدقة التي هي متلوّنة بالقوة. ومع ذلك يجوز ان يقال ان تأثر القوة الواهمة الأول وان حصل بحركة الحسوسات لا ان الخيال حركة حاصلة بالحس كما في كتاب النفس م٢ ١٦٠ لكنه مع ذلك فعل صادر في الانسان عن النفس التي بالتفصيل والتركيب تصوغ صوراً للاشياء مختلفة وان لم تكن مستفادة من الخواص ويجوز ان يحمل على هذا المعنى كلام اوغسطينوس

وعلى الثالث بان المعرفة الحسية ليست علة تامة للمعرفة العقلية فلا غرو اذا كانت المعرفة العقلية تتناول ما وراء المعرفة الحسية

الفصل السابع

في ان العقل هل يقدر ان يعقل بالفعل بالصور المعقولة احادية
عنده دون ان يتجه الى الصور الخيالية

يُخطئ الى السابع بان يقال: يظهر ان العقل يقدر ان يعقل بالفعل بالصور المعقولة الحاصلة عنده دون ان يتجه الى الصور الخيالية لان العقل يخرج الى الفعل بالصور المعقولة التي هي صورته • ووجود العقل بالفعل هو نفس تعقله • فاذا الصور المعقولة تكفي لتعقل العقل بالفعل دون ان يتجه الى الصور الخيالية

٢ وايضاً ان توقف الواهمة على الحس أكثر من توقف العقل على الواهمة • ويمحوز ان تنوهم الواهمة بالفعل عند غيبة المحسوسات • فأولى اذن ان يجوز تعقل العقل بالفعل دون التفاته الى الصور الخيالية

٣ وايضاً ليس لغير الجسمانيات صوراً خيالية • والقوة الواهمة لا تتجاوز الزمان واتصل فلوم يحز ان يعقل عقلاً بالفعل شيئاً دون التفاته الى الصور الخيالية لا تمتنع تعقل غير الجسماني شيئاً وهذا ظاهر البطلان لاننا نتعقل الحق والله والملائكة لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس م ٣٠ « لا تعقل النفس شيئاً دون الصورة الخيالية »

والجواب ان يقال يستحيل ان يعقل عقلاً بالفعل شيئاً في هذه العاجلة المتصل فيها بالبدن المتفعل دون ان يلتفت الى الصور الخيالية وبيان ذلك من وجهين اما اولاً فلأن العقل لكونه قوة غير فاعلة بالآلة جسمانية ليس يُعاق اصلاً عن فعله بتعطيل الآلة جسمانية الا ان يتنضي فعله فعل قوة ذات آلة جسمانية • والذي يفعل بالآلة جسمانية هو الحس والواهمة وسائر القوى المختصة بالجزء الحساس •

فواضح أذن ان تعقل العقل بالفعل يقتضي فعل الواهمة وسائر القوى الحساسة ليس في تحصيل العلم أولاً فقط بل في استعماله بعد تحصيله ايضاً فانما نجد انه متى امتنع فعل القوة الواهمة بسبب تعطل الآلة كما في المصايين بقاء السرام او فعل القوة الحافظة كما في المصايين بقاء السبات امتنع على الانسان ان يعقل بالفعل حتى ما كان له به سابقة علم . واما ثانياً فلأن كلاً يجد من نفسه انه متى حاول تعقل شيء استحضري نفسه صوراً خيالية على سبيل أمثلة يتحلى فيها ما يحاول تعقله ولذلك ايضاً متى اردنا ان نجعل متعللاً يتعلل شيئاً اوردنا له أمثلة بصوغ لنفسه منها صوراً خيالية تبينه على التعقل والوجه في ذلك ان القوة المدركة معادلة للشيء المدرك ولهذا لما كان عقل الملاك مفارقاً للجسم بالكلية كان موضوعه الخاص هو الجوهر المعقول المفارق للجسم وبهذا المعقول يدرك الماديات ولان العقل الانساني متصل بالبدن كان موضوعه الخاص هو الماهية او الطبيعة الحاصلة في مادة جسمانية وبهذه الطابع التي للرئيات يأتى ايضاً الى شيء من معرفة الغير للرئيات ومن شأن هذه الطبيعة ان تكون حاصلة في شخص ملتبس بمادة جسمانية كما ان من شأن طبيعة الحجر ان تكون في هذا الحجر ومن شأن طبيعة القرس ان تكون في هذا القرس وهلم جراً فاذا ليس يمكن ادراك طبيعة الحجر او غيره من الماديات ادراكاً تاماً وحقيقياً ما لم تدرك باعتبار حلولها في شخص جزئي وانما ندرك الجزئي بالمش والوهم فاذا لا بد لتعقل العقل موضوعه الخاص بالفعل من التفاته الى الصور الخيالية ليرى الطبيعة الكلية الحاملة في شخص . اما على ان موضوع عقلنا هو الصورة المفارقة او ان صور المحسوسات قائمة بانفسها لاني اشخاص كما قال الافلاطونيون فلا حاجة الى ان يلتفت العقل دائماً في تعقله الى الصور الخيالية

إذا اوجب علي الاول بان الصور المفزوعة في العقل انما هي حاصلة فيه بالملكة

عذر عدم تعقله بالفعل على ما سلفنا في مب ٧٩ ف ٦ و ٧ فلم يكن حفظ الصور وحده كافياً لتعقلها بالفعل بل لابد من استعمالها على حساب يلائم الأشياء التي هي صورها وهي الطباع الموجودة في الأشخاص الجزئية وعلى الثاني بان الخيال ايضاً هو شبه الشيء الجزئي فلم يكن بالواهمة حاجة الى شبه آخر جزئي لحاجة العقل الى ذلك

وعلى الثالث بان غير الجسيمات التي ليس لها صور خيالية انما ندركها بالقياس على الاجسام المحسوسة التي لها صور خيالية كما تعقل الحق من ملاحظة الشيء الذي نظري في الحق بالنسبة اليه . واما الله فانما ندركه من حيث هو علة وبطريق المجوزة وانتزيعه كما قال ديونيسوس في الامماء الالهية ب ١ مق ٣ واما سائر الجواهر الغير الجسمية فليس لنا ان ندركها في حال هذه الحياة الا بالتزويه او بالقياس على الجسيمات ولذلك متى تعقلنا شيئاً من هذه الأشياء فلا بد لنا من الانحاء الى خيالات الاجسام وان لم يكن لهذه الأشياء صور خيالية

الفصل الثامن

في ان حكم العقل هل يمنع بتعطيل الحس

يُحْطَى الى الثامن بان يقال : يظهر ان حكم العقل ليس يمنع بتعطيل الحس لان الاعلى ليس يتوقف على الأدنى . وحكم العقل اعلى من الحس . فاذاً ليس يمنع بتعطيل الحس

٢ وايضاً ان القياس هو فعل العقل . والحس يتعطل بالنوم كما في كتاب النوم والبقظة ب ١ و ٢ ومع ذلك فقد يحدث القياس من المنام . فاذاً ليس يمنع حكم العقل بتعطيل الحس

نكن يعارض ذلك ان . يحدث في حال النوم من المعرّمات فليس بحسبائماً كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١٢ ب ١٥ ولو بقي الانسان في حال

النوم قادراً على الاشتغال بالعقل لما كان الامر كذلك . اذا تعطل الحس مانع من استعمال العقل

والجواب ان يقال ان الموضوع الخاص للمادل لعلنا هو طبيعة الشيء المحسوس كما تقدم في الفصل السابق . وليس يمكن ان يحكم على شيء حكماً كاملاً ما لم يعرف كل ما يختص بذلك الشيء وخصوصاً اذا جهل ما هو حد وغاية الحكم وقد قال انفيلسوف في كتاب السماء ٣٦١ « كان غاية العلم العملي هو العمل كذلك غاية العلم الطبيعي هو ما يرى دائماً حقيقة بالحس » فان الصانع ليس يقصد في تعرف المديّة الا العمل ليعمل هذه المديّة الجزئية وكذا الطبيعي ليس يقصد في تعرف طبيعة الحجر والفرس الا العلم بحقيقة ما يرى بالحس . وواضح انه ليس يمكن ان يكون تصانع حكم كامل على المديّة اذا كان مجهول صنعها وكذا ليس يمكن ان يكون للعلم الطبيعي حكم كامل على الطبيعيات اذا كانت المحسوسات مجهولة . وكل ما نهمله في حال هذه الحيوة فلنما ندركه بالقياس على المحسوسات الطبيعية . فاذا يستحيل ان يكون لنا حكم عقلي كامل مع تعطل الحس الذي به ندركه المحسوسات

اذا اجيب على الاول بان العقل وان كان اعلى من الحس لكنه يستفيد منه بوجه ما وموضوعاته الأولى والاصيلة قائمة في الحواس فتعطل الحس اذن موجب لامتناع حكم العقل

وعلى الثاني بان الحس انما يتعطل في التثبيث بسبب ما يتعصّد فهم من الاجزّة والادخنة كما في كتاب النوم واليقظة ١٣١ ومن ثمّ كان تعطل الحس يتفاوت في الشدة والضعف بتفاوت كيفية هذه التثغرات لانه اذا كانت حركة الاجزّة كثيرة لم يتعطل الحس فقط بل الوم ايضاً بحيث لا يحصل هناك شيء من الصور الخيالية كما يعرض بالخصوص في اول النوم بعد الاكثار من الطعام

والشراب . وإذا كانت حركة الابخرة اضعف قليلاً حصلت الصور الخيالية لكن مع اختلاط وتنشوش كما يعرض في نهمومين . وإذا ازداد ضعف الحركة حصلت صور الخيالية مترتبة كما يحدث على الخصوص في آخر النوم وفي القليلي الأكل وذوي الوم القوسى . وإذا كانت حركة الابخرة يسيرة لم يبق الوم فقط مستغلاً بل لا يزال الحس المشترك أيضاً مستغلاً من جهة حتى ان الانسان يحكم احياناً في حال نومه بان ما يراه أحلام كأنما يميز بين الاشياء واشباحها لكنه يبقى من جهة متعطلاً ومن ثمة فهو وان يميز بعض اشباح الاشياء عن الاشياء لا يزال مع ذلك متخدعاً في بعضها فعلى هذا اذن يكون للعقل قوة على الحكم على حسب اشتغال الحس والوم في النوم لا بالكلية ولذا كان الذين يركبون القياس في النوم متى استيقظوا علموا دائماً انهم اخطأوا في شيء



البحث الخامس والثمانون

في طريقة العقل وترتيبه — وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في طريقة العقل وترتيبه والبحث في ذلك بدور على ثنائي مسائل — ١ في ان عقلاً هل يتعمل بانتزاعه الصور من الخيالات — ٢ في ان الصور المعقولة المنترعة من الخيالات هل نسبها ان عقلاً نسبة ما يعقل او نسبة ما به يعقل — ٣ في ان عقلاً هل يعقل طبعاً الاعم قبل الاخص — ٤ في انه هل يقوى على تعقل امور كثيرة معاً — ٥ هل يعقل بالتركيب والتفصيل — ٦ هل يمكن ان يخفى — ٧ هل يجوز ان يكون واحد افضل تعقلاً لشيء فواحد منه من آخر — ٨ في ان ادراك عقلاً لتغير انقسم هل هو منقسم على ادراكه للنفس

الفصل الأول

في ان عقشنا هل يعقل الجسميات والماديات بالانتزاع من الخيالات

يُخَطَّلَى الى الاول بان يقال : يظهر ان عقشنا ليس يعقل الجسميات والماديات بالانتزاع من الخيالات لان كل عقل يعقل شيئاً على خلاف ما هو عليه فهو كاذب . وصور الماديات ليست مجردة عن الجزئيات التي انما الخيالات اشباح لما قلوكا تعقل الماديات بانتزاع الصور من الخيالات لكان عقشنا كاذباً في ذلك ٢ وايضاً ان الاشياء المادية هي الاشياء الطبيعية التي تؤخذ المادة في حدها ويمتنع تعقل شيء من دون ما يؤخذ في حده فاذاً يمتنع تعقل الاشياء المادية من دون المادة . والمادة هي مبدأ الشخص . فاذاً يمتنع تعقل الماديات بانتزاع الكلي من الجزئي الذي هو انتزاع الصور المقولة من الخيالات

٣ وايضاً في كتاب النفس م ١٨ و ٣١ « نسبة الخيالات الى النفس العاقلة كنسبة الالوان الى البصر » والابصار ليس يحصل بانتزاع الصور من الالوان بل بما تطبعه الالوان في البصر . فكذا العقل اذن ليس يحصل بانتزاع شيء من الخيالات بل بما رسمه الخيالات في العقل

٤ وايضاً في الموضوع المتقدم ذكره ان في النفس العاقلة شيئين العقل الميولاني والعقل الفعال وانتزاع الصور المقولة من الخيالات ليس الى العقل الميولاني بل انما اليه قبول الصور المنتزعة و يظهر انه ليس الى العقل الفعال ايضاً لان نسبتها الى الخيالات كنسبة الضوء الى الالوان والضوء ليس ينتزع شيئاً من الالوان بل بالحري يفيض عليها شيئاً . فاذاً لسا تعقل اصلاً بالانتزاع من الخيالات ٥ وايضاً قول الفيلسوف في كتاب النفس م ٣٢ و ٣٩ « العقل يعقل الصور

في الخيالات » فاذاً ليس يعقلها بانتزاعها اياها

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٢ « كما يمكن

مفارقة الاشياء للمادة كذلك هي مفارقة لما عند العقل « . فإذا لابد ان نُعقل
 للماديات من حيث هي مجردة عن المادة وعن الاشباح المادية التي هي الخيالات
 والجواب ان يقال ان الموضوع المدرك معادل للقوة المدركة كما تقدم في
 مـب ٨٠ ف ٢ ومـب ٨٤ ف ٢ والقوة المدركة على ثلاث مراتب فمنها ما هي فعل
 آلة جسمية وهي الحس ومن ثمَّ كان موضوع كل قوة حساسة هو الصورة
 باعتبار حلولها في المادة الجسمية ولما كانت هذه المادة هي مبدأ الشخص كانت
 كل قوة حسية مدركة للجزئيات فقط . ومنها ما ليست فعلاً لآلة جسمية ولا
 متصلة أصلاً بمادة جسمية كالعقل الملكي وموضوع هذه القوة المدركة هو
 الصورة القائمة بنفسها في مادة لان الملائكة وان ادركوا الماديات فلا يدركونها مع
 ذلك ما لم يروها في غير الماديات اي في انفسهم او في الله . والعقل الانساني
 متوسط بينهما فهو ليس فعلاً لآلة جسمية لكنه قوة لنفس هي صورة بدن كما
 ينضح مما تقدم في مـب ٧٦ ف ١ ومن ثمَّ اختص بان يدرك الصورة الحائلة في
 المادة الجسمية حلولاً شخصياً لكن لا باعتبار حلولها فيها . وادراك ما هو حال في
 المادة الشخصية لا باعتبار حلوله فيها هو تجريد الصورة عن المادة الشخصية المثلة
 بالخيالات فوجب من ثمَّ انقول بان عقلنا يعقل الماديات بالانتزاع عن الاشباح
 الخيالية وبملاحظة الماديات على هذا الوجه تتأدى الى شيء من معرفة المجردات
 كما ان الملائكة يدركون الماديات المجردات — على ان افلاطون لما لاحظ تجرُّد
 العقل الانساني فقط دون ان يلاحظ كونه متصلاً من وجهه بالبدن وضع ان
 موضوع العقل هو الصور المفارقة وان لا نقبل بان تجريد بل بالمشاركة في
 التجردات كما روى ارسطو في الالهيات ١٢ ١٢٠ ف ٦٠ على ما تقدم في مـب ٨٤ ف ١
 اذا اوجب على الاول بان التجريد يحدث على ضربين أحدهما بطريق التركيب
 والتفصيل كما اذا عقلنا ان شيئاً ليس حالاً في آخر او انه مفارق له والثاني بوجه

الاطلاق كما اذا قلنا شيئاً دون ملاحظة آخره فالتجريد العقل لما ليس مجرداً في الخارج بالضرب الاول من التجريد لا يخلو من الكذب واما تجريده له بالضرب الثاني من التجريد فليس فيه كذب كما هو واضح في الحواس لاننا اذا قلنا او قلنا ان اللون ليس حالاً في الجسم المتلون او مفارق له كان اعتقادنا او كلامنا كاذباً واما اذا لاحظنا اللون وخاصيته دون ملاحظة شيء من جهة التفاحة المتلونة او غيرنا باللفظ عما تصورناه بالعقل فليس بغير اعتقادنا او كلامنا هذا كذب فن التفاحة ليست داخلية في حقيقة اللون ولذلك ليس يمنع تعقل اللون من دون تعقل شيء من التفاحة وكذا ما يختص بحقيقة النوع في شيء مادي كالحجر او الانسان او الفرس يمكن للعقل ان يلحظه دون المبادئ الشخصية التي ليست داخلية في حقيقة النوع وملاحظة طبيعة النوع من دون ملاحظة المبادئ الشخصية المثلة بالصور الخيالية هي التزاع الكلي من الجزئي والصورة المعقولة من الصور الخيالية . فاذا متى قيل العقل الذي يعقل شيئاً على خلاف ماهو عليه كاذب كان هذا القول صادقاً ان جعل الظرف صفة للشيء الممثلة اذا انما يكون العقل كاذباً متى عقل ان شيئاً على خلاف ماهو عليه ومن ثم فلوجرد العقل صورة المجر عن المادة بحيث يعقل انها ليست حالة في مادة كما زعم افلاطون لكان كاذباً واما ان جعل الظرف صفة للعقل فليس ذلك القول صادقاً اذ لا شبهة في ان طريقة العقل في التعقل غير طريقة الشيء في الوجود لان المعقول يحصل في العقل حصولاً مجرداً عن المادة على حسب حال العقل لاحصوا مادياً على حسب حال الشيء المادي وعلى الثاني بان بعضاً توهموا ان نوع الشيء الطبيعي هو الصورة فقط وان المادة ليست جزءاً منه لكن لو كان هذا القول صحيحاً لما أخذت المادة في حدود الاشياء الطبيعية . ومن ثم يجب ان يقال ان المادة ضربان مشتركة ومعينة او شخصية

فالمشتركة كاللحم والعظام والشخصية كهذه اللحوم وهذه العظام . فالمقل يبرر نوع الشيء الطبيعي عن المادة المحسوسة الشخصية لاعتبار المادة المحسوسة المشتركة كما يبرر نوع الانسان عن هذه اللحوم وهذه العظام التي ليست داخلة في حقيقة النوع بل اجزاء للشخص كما في الالهيات ك٣٧م و٣٤ و٣٥ ولذلك يمكن اعتباره من دونها لكنه ليس يقدر ان يبرده عن اللحوم والعظام — واما الانواع الرياضية فيمكن تجريدتها بالمقل عن المادة المحسوسة لا الشخصية فقط بل المشتركة ايضا لكن لا يجوز تجريدتها عن المادة المعقولة المشتركة بل عن الشخصية فقط لان المراد بالمادة المحسوسة المادة الجسمانية باعتبار كونها معروضة للكيفيات المحسوسة كالحار والبارد والصلب واللين ونحوها وبالمادة المعقولة الجوهر باعتبار كونه معروضا لكم وواضح ان الكم يحل في الجوهر قبل حلول الكيفيات المحسوسة فيجوز من ثم ملاحظة الكميات كالأعداد والابعاد والاشكال التي هي اطراف الكميات من دون الكيفيات المحسوسة وهذا هو تجريدتها عن المادة المحسوسة لكنه لا يجوز ملاحظتها دون تعقل الجوهر المعروض لكم بما هو تجريدتها عن المادة المعقولة المشتركة بل يجوز ملاحظتها دون هذا الجوهر او ذلك ما هو تجريدتها عن المادة المعقولة الشخصية — ومن الاشياء ما يجوز تجريده عن المادة المعقولة المشتركة ايضا كالموجود والواحد والقوة والفعل ونحوها مما يمكن وجوده دون مادة مطلقا كما يتضح في الجواهر المجردة . ولما لم يراع افلاطون ما قدمناه من اختلاف نوعي التجريد ذهب الى ان كل ما قلناه انه يجرّد بالمقل مجرّد في الخارج

وعلى الثالث بان طريقة وجود الالوان في المادة الجسمانية الشخصية كطريقة وجودها في القوة الباصرة فيجوز ان تطبع شبهها في البصر واما الصور الخيالية فلكونها اشياءا للأشخاص وموجودة في آلات جسمانية لم تكن طريقة وجودها كطريقة وجود العقل الانساني كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل وفي ف٧

من البحث السابق فلا نقوى على التأثير بقوتها في العقل الميولاني بل بقوة العقل
الفعال يحصل في العقل الميولاني شبه ما باتجاه العقل الفعال الى الصور الخيالية
وهذا الشبه يمثل ما تمثله الصور الخيالية لكن من جهة طبيعة النوع فقط وهذا
المعنى يقال ان الصورة المعقولة تُتَزَع من الصور الخيالية لا بمعنى ان صورة واحدة
بعضها كانت اولاً في الخيالات ثم حصلت في العقل الميولاني كما يحصل جسم
في حيز ثم يُنْقَل الى حيز آخر

وعلى الرابع بان الصور الخيالية تستضيء بالعقل الفعال وبقوة تُتَزَع الصور
المعقولة منها اما استضاءتها به فلا لأنه كما ان الجزء الحساس يصير باتجاهه بالعقل
اقوى كذلك الصور الخيالية تصير بقوة العقل الفعال أكثر استعداداً لان
يُتَزَع منها المعاني المعقولة . واما انتزاع العقل الفعال للصور المعقولة من الصور
الخيالية فلجواز ان يحصل بقوته في اعتبارنا طبائع الانواع مجردة عن العلائق
الاشخصية فيصور العقل الميولاني باشباحها

وعلى الخامس بان عقلاً ينتزع الصور المعقولة من الصور الخيالية من حيث
يلحظ طبائع الاشياء بالعموم ومع ذلك فهو يعقلها ايضاً في الصور الخيالية اذ ليس
يقدر ان يعقل تلك الاشياء التي ينتزع صورها الا باتجاهه الى الصور الخيالية كما
مر في البحث الآنف ف ٦ و ٧

الفصل الثاني

في ان الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية هل لها الى
عقلنا نسبة ما يُعْقَل او نسبة ما به يُعْقَل

يُخَطَّ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية
لها الى عقلنا نسبة ما يُعْقَل لان المعقول بالفعل يوجد في العاقل لكونه نفس العقل
بالفعل . وليس شيء من المعقول يوجد في العقل العاقل بالفعل سوى الصورة المعقولة

المتزعة . فإذا الصورة المعقولة المتزعة هي المعقول بالفعل
٢ وايضاً لا بد من وجود المعقول في شيء والألم يكن شيئاً وهو ليس في شيء
الخارجي لامتناع ان كون الشيء الخارجي معقولاً بالفعل لكونه مادياً . فهو اذن
موجود في العقل فهو اذن ليس شيئاً آخر سوى الصورة المعقولة المتقدم ذكرها
٣ وايضاً قال أفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ « الالفاظ دلائل الانفعالات
الموجودة في النفس » والالفاظ تدل على الامور المعقولة اذ انما نعبر باللفظ على
ما تمثله . فإذا انفعالات النفس اي الصور المعقولة هي الامور المعقولة بالفعل
لكن يعارض ذلك ان نسبة الصورة المعقولة الى العقل كنسبة الصورة المحسوسة
الى الحس . والصورة المحسوسة ليست موضوع شعور الحس بل الواسطة التي بها
يشعر الحس بالشيء . فإذا ليست الصورة المعقولة ما يُعقل بل ما به يُعقل العقل
والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان قوانا المدركة لا تدرك سوى انفعالاتها
الخاصة بالحس مثلاً ليس يشعر الا بانفعال الله وعلى هذا فالعقل ليس يعقل
سوى انفعاله اي الصورة المعقولة الحاصلة عنده فتكون الصورة المعقولة هي الشيء
الذي يُعقل على ان هذا المذهب ظاهر الفساد من وجهين اما اولاً فلأن ما نعقله
وما عليه مدار العلوم واحد بعينه فلو كانت ما تمثله هو الصور الحاصلة عند
النفس فقط لم يكن مدار شيء من العلوم على ما في الخارج بل على الصور المعقولة
الموجودة في النفس فقط كما ذهب الافلاطونيون الى ان مدار العلوم على الصور
التي كانوا يجعلونها معقولة بالفعل . واما ثانياً فللزوم ضلال الاقدمين القائمين بان
كل ما يرى حق وان المتناقضات صادقة معاً لانه اذا كانت القوة لا تدرك
سوى انفعالاتها فاتها تحكم عليه فقط وانما يرى شيء على حسب تأثير القوة المدركة .
فإذا انما يكون حكم القوة المدركة دائماً على ما تحكم عليه اي على انفعالاتها بحسب ما
يكون انفعالاتها وهكذا يكون كل حكم صادقا فإذا كان الحس مثلاً لا يشعر الا بانفعاله

ففي حكم صاحب الذوق السليم ان العسل حلوٌ كان حكمه صادقاً وكذا اذا حكم
صاحب الذوق المريض ان العسل مرٌ كان حكمه ايضاً صادقاً لان كليهما يحكم بحسب
تأثر ذوقه وهكذا يلزم ان كل مذهب وكل اعتقاد حقٌ وصادقٌ على السواء -
فالحق اذن ان الصورة المعقولة لها الى العقل نسبة ما به يعقل العقل وتحقيق ذلك
انه لما كان الفعل فعلين كما في الالهيات ١٦٩ احدهما ما يستقر في الفاعل
كالابصار والعقل والثاني ما يتعدى الى خارج كالتسخين والقطع كان كلاهما
يحصل بحسب صورة ما وكما ان الصورة التي بحسبها يصدر الفعل المتعدي الى
خارج هي شبه موضوع الفعل كما ان حرارة المسخن هي شبه المتسخن كذلك
الصورة التي بحسبها يصدر الفعل المستقر في الفاعل هي شبه الموضوع فكان شبه الشيء
المركب هو ما يحبه يبصر البصر وشبه الشيء المعقول الذي هو الصورة المعقولة هو
الصورة التي بحسبها يعقل العقل الا انه لما كان العقل يتعكس على نفسه كان
بانعكاس واحد يعقل تعقله والصورة التي يعقل بها فتكون الصورة المعقولة هي
ما يعقل ثانياً واما ما يعقل اولاً فهو الشيء الذي انما الصورة المعقولة شبيهه وبما يتضح
به ذلك ايضاً مذهب المتقدمين الذين كانوا يقولون ان الشيء يدرك بمثله فانهم
كانوا يقولون ان النفس تدرك بالارض الحاصلة فيها الارض الموجودة في الخارج
وهلم جرّاً فاذا اذا جعلنا صورة الارض مكان الارض على حسب تعليم ارسطو
في كتاب النفس ٣٨٣ م حيث قال ليس الحجر في النفس بل صورة الحجر لزم
ان النفس تدرك بانصوور المعقولة الاشياء الخارجة عنها
اذا اجيب على الاول بان المعقول انما يحصل في العاقل بشبهه وبهذا المعنى يقال
ان المعقول بالفعل هو العقل بالفعل من حيث ان شبه الشيء المعقول هو صورة
العقل كما ان شبه الشيء المحسوس هو صورة الحس بالفعل فلا يلزم من ذلك ان
الصورة المعقولة المتزعة هي ما يعقل بالفعل بل انها شبه

وعلى الثاني بان قولنا المقول بالتعل بدل على امرين على الشيء الذي يعقل
وعلى كونه يعقل وكذا قولنا الكلي المجرد بدل على امرين على طبيعة الشيء وعلى
التجريد أي الكلية فالتبيعة التي يمرض لما التعقل او التجرد او معنى الكلية لا
وجود لها الا في الاشخاص واما التعقل او التجرد او معنى الكلية فلما هو في العقل
ولنا في الحس مثال على ذلك فان البصر يبصر لون التفاحة دون رأتحتها فاذا نظر
في محل اللون الذي يرى دون الرائحة فواضح ان اللون المرئي ليس موجودا الا في
التفاحة اما ادراكه دون الرائحة فهو عارض له من جهة البصر من حيث ان في
البصر شبه اللون لاشبه الرائحة وكذا لا وجود للانسانية التي تعقل الا في هذا
الانسان او ذاك واما ادراك الانسانية دون الشخصيات مما هو تجريدها الحاصل
عنه معنى الكلية فعارض لما من جهة ادراكها بالعقل الحاصل عنده شبه طبيعة
النوع لاشبه المبادئ الشخصية

وعلى الثالث بان في الجزء الحساس فطين احدهما بحسب التأثر فقط وهكذا
يتم فعل الحس عند ما يتأثر من الحسوس والاخر هو الصوغ والتكوين بحسبها
تصوغ القوة الواهمة لنفسها صورة شيء غائب او لم يَرِ فقط وكلا هذين التعلين
يجمعان في العقل فبالاول يعتبر انفعال العقل الميولاني من حيث يتصور بالصورة
المعقولة وبالثاني يصوغ تلك الصورة الحاصلة عنده الحد او التفصيل او التركيب
الذي يعبر عنه باللفظ ومن ثمة كانت الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحد
وكانت القضية تدل على تركيب العقل وتفصيله فاذا ليست الانفاظ دالة على
الصور المعقولة بل على ما يصوغه العقل في نفسه للحكم على الامور الخارجية
الفصل الثالث

في ان الاعم هل هو متقدم في معرفتنا العقلية
يُختص الى الثالث بان يقال: يظهر ان الاعم ليس متقدما في معرفتنا العقلية

لان ما كان متقدماً وأبين في طبعه فهو متأخر وأخفى عندنا . والاعمُّ متقدمٌ بالطبع لان ما لا يرجع بالكافؤ في لزوم الوجود فهو متقدمٌ فالاعمُّ اذن متأخرٌ في ادراكه عقلنا

٢ وايضاً ان المركبات متقدمةٌ عندنا على البسائط . والاعمُّ ابسط . فهو اذن متأخرٌ عند معرفتنا

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الطبيعات ك ١ م ٥ « المحدود يحصل في معرفتنا قبل اجزاء الحد » والاعمُّ هو جزء حدِّ الاخص كما ان الحيوان هو جزء حدِّ الانسان . فالاعمُّ اذن متأخرٌ عند معرفتنا

٤ وايضاً اننا نوصل بالمعلولات الى العال والمبادئ . والاعمُّ مبدأ ما . فهو اذن متأخرٌ عند معرفتنا

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعات ك ١ م ٤ « يجب الانتقال من الكليات الى الجزئيات »

والجواب ان يقال لابد في ادراك عقلنا من اعتبار امرين احدهما ان الادراك العقلي يستمد مبدؤه على نحو ما من الادراك الحسي ولما كان الحس يتعلق بالجزئيات والمقل يتعلق بالكليات وجب ان يكون ادراك الجزئيات متقدماً عندنا على ادراك الكليات . والثاني ان عقلنا يخرج من القوة الى الفعل وكل ما يخرج من القوة الى الفعل فانه يبلغ الفعل الناقص الذي هو متوسط بين القوة والفعل قبل بلوغه الفعل الكامل . والفعل الكامل الذي يبلغه العقل هو العلم التام الذي به تدرك الاشياء على وجه التفصيل والتعيين والفعل الناقص هو العلم الناقص الذي به تدرك الاشياء ادراكاً اجمالياً لان ما يدرك على هذا النحو فانه يدرك بالمقل من وجه وبالقوة من وجه ومن ثم قال الفيلسوف في الطبيعات ك ١ م ٣ « اول ما ينكشف لنا ونعلمه يقيناً هو الامور المجملّة ثم يحصل لنا بعدها العلم التفصيلي

بالمبادئ والعناصر» ومن البين ان العلم بما يندرج فيه امور كثيرة دون العلم الخاص بكل من تلك الامور المندرجة فيه علم اجمالي وعلى هذا النوع يمكن العلم بالكل الكلي المندرجة اجزاؤه فيه بالقوة وبالكل الكلي ايضا لجواز ان يعلم كلاهما علماً اجمالياً دون ان تعلم اجزاؤها بالتفصيل . والعلم التفصيلي بما يندرج في الكل الكلي علم بالأخص كما ان العلم الاجمالي بالحيوان هو العلم به من حيث هو حيوان والعلم التفصيلي بالحيوان هو العلم به من حيث هو حيوان ناطق أو غير ناطق مما هو العلم بالانسان او الاسد فكان العلم بالحيوان يحصل في عقلاً قبل العلم بالانسان وكذا الحكم في كل اعم بالنظر الى الاخص . ولما كان الحس يخرج من القوة الى الفعل كالمقل كان له هذا الترتيب ايضا في ادراكه كما هو مشاهد لاننا نعلم بالحس على الاعم قبل حكماً به على الاخص باعتبار المكان والزمان اما باعتبار المكان فكما اذا رؤي شيء من بعيد فانه يدرك كونه جسماً قبل كونه حيواناً وكونه حيواناً قبل كونه انساناً وكونه انساناً قبل كونه سقراط او افلاطون . واما باعتبار الزمان فلان الطفل يميز في اول الامر الانسان عن الملا انسان قبل ان يميز هذا الانسان عن ذاك ومن ثم كان الاطفال يسمون في اول امرهم جميع الرجال آباء ثم يأخذون بعد ذلك بتمييز بعضهم عن بعض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات كما هو الوجه في ذلك واضح لا من علم شيئاً بالاجمال لا يزال بالقوة الى معرفة مبدأ التفصيل كما ان من يعلم الجنس فهو بالقوة الى معرفة الفصل وبذلك يتضح ان العلم الاجمالي متوسط بين القوة والفعل . ومن ثم يجب ان يقال ان ادراك الجزئيات متقدم عندنا على ادراك الكليات كتقدم الادراك الحسي على الادراك العقلي واما الادراك الأعم فهو متقدم على الادراك الاخص حسياً كان او عقلياً

اذما يجب على الاول بان الكلي يجوز ان يعتبر على نحوين احدهما من حيث

تلاحظ طبيعته مع معنى الكلية ولما كان معنى الكلية القائم بان يكون لواحد بعينه نسبة الى كثير حاصلًا بتجريد العقل وجب ان يكون الكلّي على هذا النحو متأخرًا ومن ثمّ قيل في كتاب النفس ٨ « الحيوان الكلّي اما لاشي ١ او متأخر »
واما على مذهب افلاطون الذي جعل الكليات قائمة بانفسها فيكون الكلّي بهذا الاعتبار متقدماً على الجزئيات التي لا وجود لها عنده الا بالاشتراك في الكليات القائمة بانفسها المسمّاة صوراً ١٠ والثاني من حيث الطبيعة اي طبيعة الحيوانية او الانسانية باعتبار وجودها في الجزئيات والطبيعة ترتيبان احدهما بحسب طريقة التوليد والزمان وما كان ناقصاً وبالقوة فهو متقدم بحسب هذه الطريقة والاعمّ متقدم بالطبع بهذه الطريقة وهذا ظاهر في توليد الانسان والحيوان فان الحيوان يتولد قبل الانسان كما في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣٠ والثاني ترتيب الكمال والغرض كما ان الفعل متقدم مطلقاً بالطبع على القوة والكمال متقدم على الناقص والخاص متقدم بهذه الطريقة بالطبع على الاعم كما ان الانسان متقدم على الحيوان لان غرض الطبيعة لا يقف عند توليد الحيوان بل يجه الى توليد الانسان وعلى الثاني بان نسبة الكلّي الاعم الى الخاص كنسبة الكل والجزء اما الكل فن حيث ان الكلّي الاعم لا يندرج فيه بالقوة الكلّي الخاص فقط بل امور أخرى ايضاً كما ان الحيوان ليس يندرج تحته الانسان فقط بل الفرس ايضاً واما الجزء فن حيث ان الخاص لا يشمل في حقيقته على الاعم فقط بل على امور أخرى ايضاً كما ان الانسان لا يشمل على الحيوان فقط بل على الناطق ايضاً فاذا اعتبر الحيوان في نفسه كان متقدماً في ادراكه على الانسان واما الانسان فتقدم في ادراكه على كون الحيوان داخلاً في ماهيته
وعلى الثالث بان جزءاً يمكن ادراكه على وجهين احدهما مطلقاً باعتباره في نفسه وبهذا الاعتبار لا يتمتع ادراك الاجزاء قبل الكل كادراك الحجارة قبل البيت

والثاني باعتبار كونه جزءاً لهذا الكل وهذا الاعتبار يجب ادراك الكل قبل الجزء لاننا ندرك اليه ادراكاً اجمالياً قبل ان ندرك بالتفصيل كل جزء من اجزائه اذا نقرر ذلك وجب ان يقال ان اجزاء الحد اذا اعتبرت مطلقاً كانت معلومة قبل المحدود والا لم يتعرف بها واذا اعتبرت من حيث هي اجزاء الحد كانت معلومة بعد المحدود لاننا نعلم أولاً الانسان عموماً اجمالاً ثم نعلم بعد ذلك تفصيل كل ماهو داخل في حقيقته

وعلى الرابع بان الكلي اذا اعتُبر مع معنى الكلية كان مبدأ للعلم من وجه من حيث ان معنى الكلية تابع لطريقة انتقل الحاصلة بالتجريد لكن ليس يجب ان يكون كل ما هو مبدأ للعلم مبدأ للوجود كما توهم افلاطون لاننا قد ندرك العلة بالمولود والجوهر بالاعراض . فاذاً ليس الكلي المأخوذ بهذا الاعتبار على قول ارسطو مبدأ للوجود ولا الجوهر كما يتضح من الالهيات ك٤٥ م٢٠ . واما اذا اعتبرنا طبيعة الجنس والنوع باعتبار وجودها في الافراد كانت بهذا الاعتبار متضمنة على نحو ما حقيقة المبدأ الصوري بالنظر الى الافراد لان الفرد لاجل المادة وحقيقة النوع مأخوذة من الصورة ونسبة طبيعة الجنس الى طبيعة النوع هي بالأحرى نسبة المبدأ المادي لان طبيعة الجنس مأخوذة من جهة مادة الشيء وحقيقة النوع مأخوذة من جهة الصورة كما تؤخذ حقيقة الحيوان من الحسي وحقيقة الانسان من العقلي ولهذا كان غرض الطبيعة الاقصى متممها الى النوع لا الى الشخص ولا الى الجنس لان الصورة هي غاية التوليد والمادة هي لاجل الصورة وليس يجب ان تكون معرفة كل علم او مبدأ متأخرة بالنظر ابناً لاننا قد نعرف بالاعمال المحسوسة المألولات المجهولة وقد يحدث العكس



الفصل الرابع

في انه هل يجوز ان يعقل اموراً كثيرة معاً

يُنطَلَقُ الى الرابع بان يقال : يظهر انه يجوز ان نعقل اموراً كثيرة معاً لان العقل اعلى من الزمان . وللتقدم والتأخر واجمان الى الزمان . فاذا ليس يعقل العقل اموراً متفاوتة في التقدم والتأخر بل يعقل الامور كلها معاً
٢ وايضاً ليس يمتنع حلول صور مختلفة غير متقابلة معاً بالفعل في واحد بعينه كحلول الزائحة واللزج في التفاحة . والصور المعقولة ليست متقابلة . فاذا ليس يمتنع ان يصير عقل واحد بالفعل بصور معقولة مختلفة معاً
٣ وايضاً ان العقل يعقل كلاً ما معاً كالانسان او اليت وكُلِّ كلِّ فهو مشتمل على اجزاء كثيرة . فالعقل اذن يعقل اموراً كثيرة معاً
٤ وايضاً ليس يجوز ادراك المباني بين اثنين من دون ادراك كليهما معاً كما في كتاب النفس م ١٤٥ و ١٤٦ وكذا حكم كل مناسبة أخرى . والعقل الانساني يدرك المباني بين اثنين . فاذا يدرك اموراً كثيرة معاً
لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الجدول ٢ ب « الثقل يتعاقب بواحد فقط والعلم يتعلق بكثير »

والجواب ان يقال يجوز ان يعقل العقل اموراً كثيرة معاً بطريقة واحدة لا بطريقة كثير ومعنى قولنا بطريقة واحدة او كثير اي بصورة معقولة واحدة او بصور معقولة متكررة لان طريقة كل فعل تتبع الصورة التي هي مبدأ الفعل فاذا جميع الاشياء التي يجوز للعقل ان يعقلها بصورة واحدة يجوز ان يعقلها معاً ومن ثم كان الله يرى جميع الاشياء معاً بواحد وهو ماهيته . وجميع الاشياء التي يعقلها العقل بصورة مختلفة ليس يعقلها معاً والوجه سببه ذلك انه يستحيل حلول صور كثيرة معاً من جنس واحد وانواع مختلفة في محل واحد بعينه كما يستحيل

أن يتلون جسم واحد بينه من جهة واحد بعينه بالوان مختلفة معاً أو يتشكل كذلك بأشكال مختلفة معاً. وجميع الصور المقولة متحدة بالجنس لانها كالات لقوة واحدة عقلية وإن كانت الاشياء التي هي صورها مختلفة بالجنس فيستحيل اذن أن يستكمل عقل واحد بعينه بصور مقولة مختلفة معاً ليعقل اموراً مختلفة بفعل واحد.

إذا اجيب على الاول بان العقل هو اعلى من الزمان الذي هو عدد حركة الجسائيات غير ان تكثر الصور المقولة يحدث في الافعال المقولة تماقياً بحسبه يكون فعل متقدماً على آخر وقد سمي اوغسطينوس هذا التماقب زماناً بقوله في شرح تك ٨ ب ٢٠ و ٢٢ «الله يحرك الخليقة الروحانية بالزمان»

وعلى الثاني بان الصور المتكثرة ليس بمنع اجتماعها معاً في محل واحد بعينه متى كانت متقابلة فقط بل متى كانت متحدة بالجنس ايضاً وإن لم تكن متقابلة كما يتضح من مثال الالوان والاشكال الموزد في جرم الفصل

وعلى الثالث بانه يجوز تعقل الاجزاء على ضربين تعقلاً اجمالياً باعتبار اندراجها في الكل وبهذا الاعتبار تدرك بصورة واحدة وهي صورة الكل فتدرك معاً وتعقلاً تفصيلاً باعتبار ادراك كل منها بصورته وبهذا الاعتبار لا تدرك معاً

وعلى الرابع بانه متى ادرك العقل شيئاً أو تناسلاً بين اثنين ادرك كلاً من هذين الاثنين في ضمن حقيقة التناسب والتباين كما يدرك الاجزاء في ضمن حقيقة الكل على ما تقدم في الجواب السابق

الفصل الخامس

في ان العقل الانساني هل يعقل بالتركيب والتفصيل

يُخطئ الى الخامس بان يقال: يظهر ان العقل الانساني ليس يعقل بالتركيب والتفصيل لان التركيب والتفصيل لا يردان الا على كثير. وليس في قدرة العقل

ان يعقل اموراً كثيرةً ممّا . فأذا ليس في قدرته ان يعقل بالتركيب والتفصيل
٢ وايضاً كل تركيب وتفصيل فلا بد ان يعقن بزمان حاضراً او ماضٍ او
مستقبلي . والعقل يجرّد ما يعقله عن الزمان كما يجرّده عن سائر الاحوال الجزئية
فأذا ليس يعقل بالتركيب والتفصيل

٣ وايضاً ان العقل يعقل بنسبة بالاشياء الخارجة . وليس التركيب والتفصيل
شيئاً في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا لما يُعبر عنه بالمعمول والموضوع وهو
واحدٌ بعينه ان كان التركيب صادقاً فان الانسان هو حقيقة ذلك الشيء الذي
هو الحيوان . فاذن ليس في العقل تركيبٌ وتفصيلٌ

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ « الالفاظ تدل
على تصورات العقل » والالفاظ فيها تركيبٌ وتفصيلٌ كما يظهر من القضايا الموجبة
والسالبة . فالعقل اذن فيه تركيبٌ وتفصيل

والجواب ان يقال لا بد ان يكون تعقل العقل الانساني بالتركيب
والتفصيل لانه لما كان العقل الانساني يخرج من القوة الى الفعل كان له شبهة
بالاشياء الكائنة التي ليس يحصل لها كمالها دفعةً بل تدريجياً فكذا العقل الانساني
ليس يدرك شيئاً ادراكاً كاملاً في اول تصويره له بل يتصور اولاً شيئاً منه كما بهت
التي هي موضوعه الاول والمخاص ثم يعقل الخاصيات والاعراض والنسب المحقوقة
بها ماهيته وعلى هذا فلا بد ان يركّب معقولاً مع آخر ويفصله عنه وينقل من
تركيبٍ وتفصيل الى تركيبٍ وتفصيل آخر وهذا هو القياس . واما العقل الملكي
والالهي فهما كالاشياء الغير الفاسدة التي يحصل لها كمالها كلّة دفعةً منذ البدع فما اذن
يدركان الشيء ادراكاً كاملاً دفعةً ومن ثمّ كانا بادراكهما ماهية الشيء يدركان
فيه دفعةً كل ما نستطيع نحن ادراكه بالتركيب والتفصيل والقياس وعلى هذا
فالعقل الانساني يدرك بالتركيب والتفصيل والقياس والعقل الالهي والملكي

يدركان التركيب والتفصيل والقياس لكن لا بالتركيب والتفصيل والقياس بل
بإدراك الماهية البسيطة

إذا أُجيب على الأول بأن تركيب العقل وتفصيله إنما يحصل بإدراك المتبينة أو
المتناسبة فهو إذاً إنما يدرك الأمور الكثيرة بالتركيب والتفصيل كما يدرك الأشياء
بإدراك المتبينة أو المناسبة بينها

وعلى الثاني بأن العقل ينتزع المعقولات من الصور الخيالية ولكنه ليس يعقل
بالفعل إلا باتجاهه إلى الصور الخيالية كما مر في ف ١ وفي مب ٨٤ ف ٧ ومن
جهة اتجاهه إلى الصور الخيالية يقرن تركيبه وتفصيله بالزمان كما يتضح من كتاب
الذاكرة ب ١

وعلى الثالث بأن شبه الشيء الخارجي إنما يحل في العقل بحسب حال العقل
لا بحسب حال الشيء الخارجي ومن ثمَّ كان في الشيء الخارجي تركيبٌ وتفصيل
بإزاء تركيب العقل وتفصيله لكنه ليس حاله في الشيء الخارجي كحاله في العقل
فإن الموضوع الخاص للعقل الإنساني هو ماهية الشيء المادي الذي يتعلق به
الحس والوهم وفي الشيء المادي تركيبان الأول تركيب الصورة مع المادة
وهذا بمجاذبه التركيب العقلي الذي به يُحْمَلُ الكلُّ الكليُّ على جزئه لأن الجنس
يؤخذ من المادة المشتركة والفصل المقوم النوع يؤخذ من الصورة والجزئي من
المادة الشخصية. والثاني تركيب العرض مع المحل وهذا التركيب الخارجي بمجاذبه
التركيب العقلي الذي به يُحْمَلُ العرض على محله كما إذا قبل الإنسان أيضاً إلا
أن بين التركيب العقلي والتركيب الخارجي فرقاً لأن التركيبات في الخارج متباينة
والتركيب العقلي دليل على اتحاد التركيبات فإن العقل ليس يركب بقوله الإنسان
ياض بل بقوله الإنسان أيضاً أي ذو ياض والإنسان وذو البياض واحد
بلقات وكذا الحال في تركيب الصورة والمادة لأن المراد بالحيوان ماله طبيعة

حساسة وبالناطق ما له طبيعة عاقلة وبالناس ما له كلاً الامرين وبسقاط ما له كل ذلك مع المادة الشخصية وباعتبار هذا الاتحاد يركب العقل الانساني شيئاً مع آخر محمله اياه عليه

الفصل السادس

في ان العقل هل يجوز ان يكون كاذباً

يُخطئ الى السادس بان يقال: يظهر ان العقل يجوز ان يكون كاذباً فقد قال الفيلسوف في الالميات ٦٥ م ٨ «الصدق والكذب موجودان في الذهن» والذهن هو العقل كما تقدم في م ٧٩ ف ١. فالكذب اذن موجود في العقل ٢ وايضاً ان الرأي والقياس محتصان بالعقل. وكلاهما يجوز ان يكون كاذباً. فاذا يجوز ان يكون العقل كاذباً

٣ وايضاً ان محل الخطيئة هو الجزء العقلي. والخطيئة مقترنة بالكذب ففي ام ١٤: ٢٢ «الذين يفعلون الشر في الضلال» فاذا يجوز ان يكون العقل كاذباً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٣٢ «كل من يخطئ في فليس بعقل ما يخطئ فيه» وقول الفيلسوف في كتاب النفس ١٣ م ٥ «العقل مستقيم دائماً»

والجواب ان يقال ان الفيلسوف قد شبه العقل في ذلك بالحس في كتاب النفس ٢٦ م ٣ فان الحس ليس يفتدع في موضوعه الخاص كالبحر بالنظر الى اللون الا بالعرض لما نرى على الله كما اذا حكم ذوق المعموم على الملوحة من بسبب امتلاء لسانه من الاخلاط الرديئة. واما في الموضوعات المشتركة فيفتدع الحس كما في حكمه على الحجم او الشكل مثلاً اذا حكم ان قطر الشمس مقدار قدم مع انها اكبر من الارض وهو يفتدع ايضاً بالأولى في المحسوسات

بالعرض كما اذا حكم ان الميرة الصفراء عسل بسبب مشابهة اللون والوجه في ذلك واضح لان كل قوة فهي متجهة بالذات من حيث هي الى موضوعها الخاص وما كان كذلك فهو يلزم حالاً واحدة فاذا ما دامت القوة موجودة على حاملها لا تخطئ في حكمها على موضوعها الخاص والموضوع الخاص للعقل هو الماهية فاذا ليس يخطئ العقل بالذات في حكمه على ماهية الشيء لكنه يجوز ان يخطئ في ما يحق به ماهية الشيء وذلك متى نسب شيئاً الى آخر بطريقة التركيب او التفصيل او القياس ومن ثم كان لا يمكن ان يخطئ في تلك القضايا التي تعلم بمجرد تصور ماهية طرفيها كما يعرض في المبادئ الأولى التي منها يعرض ايضا عدم امكان الخطأ في النتائج لانها ثابتة اليقين بها لكنه قد يحدث ان يخطئ العقل بالعرض بالنظر الى الماهية في المركبات لان جهة الآلة اذ ليس العقل قوة ذات آلة بل من جهة التركيب الواقع في الحد وذلك متى كان حدث شيء كاذباً بالنظر الى آخر ككذب حد الدائرة بالنظر الى المثلث الزوايا او كان حدثاً كاذباً في نفسه لتضمنه اجتماع الاستحيالات كما اذا حدث شيء بانه حيوان ناطق ذو جناحين ومن ثم لم يجوز ان يخطئ في البسائط التي لا يجوز ان يقع تركيب في حدودها بل ان قصورنا فيها يكون بعدم ادراكنا اياها رأساً كما في الالهيات لشه ٢٢م ٢٢ اذ اوجب على الاول بان الكذب انما يجعل في الذهب باعتبار التركيب والتفصيل وكذا عجاب على الثاني بالنظر الى الرأي والقياس وعلى الثالث بالنظر الى ضلال الخطأ القائم بتخصيص الشيء بالمشتهى واما في مطلق النظر في الماهية او في ما يدرك بها فليس يخطئ العقل اصلاً

الفصل السابع

في انه هل يجوز ان يكون عاقل افضل تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر
يخطئ الى السابع بان يقال : يظهر انه يمتنع ان يكون عاقل افضل تعقلاً لشيء

واحد بعينه من آخر في كتاب ٨٣ م ٣٢ « من عقل شيئاً على خلاف ما هو عليه فليس بعقل له فإذا لا شك بوجود تعقل كامل يتمتع بوجود تعقل أفضل منه ولذلك لا يجوز التسلسل الى غير النهاية لان كل شيء يعقل ولا يجوز ان يكون عاقل أفضل تعقلاً له من آخر »

٢ وايضاً ان العقل صادق بتعقله . ولما كان الصدق او الحق هو تطابق العقل والخارج لم يكن يقبل الاكثر والاقل اذ ليس يوصف شيء حقيقة بكونه اكثر او اقل مطابقة . فإذا كذلك ليس يوصف شيء بكونه اكثر او اقل تعقلاً . وايضاً ان العقل هو اشد شيء صورية في الانسان . والاختلاف في الصورة يحدث اختلافًا في النوع . فلو كان انسان أكثر تعقلاً لشيء من آخر لم يكونا متحدين بالنوع في ما يظهر

لكن يعارض ذلك انه يظهر بالتجربة ان بعضاً اشد تعقلاً من بعض كما ان من يقدر ان يرد نتيجة الى المبادئ الأولى او الملل الأولى هو اشد تعقلاً من ليس يقدر ان يردّها الا الى الملل القريبة

والجواب ان يقال ان كون عاقل أكثر تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر يحتمل معنيين احدهما ان يكون افضل التفضيل مكيّفًا لفعل التعقل من جهة الشيء المعقول وبهذا المعنى ليس يجوز ان يكون عاقل أكثر تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر لانه لو تعقله على خلاف ما هو بان تعقله احسن او اقمح مما هو في نفسه لا خطأ فيه ولم يكن عاقلًا له كما قرر ذلك اوغسطينوس في الملل المتقدم ذكره والثاني ان يكون افضل التفضيل مكيّفًا لفعل التعقل من جهة العاقل وبهذا المعنى يجوز ان يكون عاقل أفضل تعقلاً لشيء واحد بعينه من آخر لكونه اقوى على التعقل كما ان من كان اكل قوة وتم باصرة فهو افضل رؤية جسمانية لشيء وهذا يحدث في العقل من جهتين اولاً من جهة العقل بان يكون العقل اكل من البين انه كلما كان

البدن افضل استعداداً حصلت فيه نفسٌ اكل وهذا واضحٌ في الاشياء المختلفة
بالنوع لان حلول الفعل والصورة في المادة انما يكون على حسب قابلية المادة
وعلى هذا فلما كان لبعض الناس بدنٌ افضل استعداداً كان لهم نفسٌ اقوى على
التعقل ومن ثمَّ قيل في كتاب النفس ٢ م ٩٤ « نجد الناعمي الابدان احداً ذهنًا »
وثانياً من جهة القوى السافلة التي يحتاج اليها العقل في فعله لان من كان افضل
استعداداً في قوته الواهمة والمفكرة والحافظة فهو افضل استعداداً للتعقل
اذاًما تقدّم بضع الجواب على الاعتراض الاول . وكذا يتضح الجواب على
الثاني ايضاً لان صدق العقل قائمٌ بتعقل الشيء كما هو
وعلى الثالث اجيب بان اختلاف الصورة الثاني عن اختلاف استعداد
المادة فقط لا يحدثُ اختلافاً في النوع بل في العدد فقط لان الصور تختلف
في الاشخاص المختلفة باختلاف المادة

الفصل الثامن

في ان العقل هل يعقل غير المنقسم قبل المنقسم
يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان العقل يعقل غير المنقسم قبل المنقسم
فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ١ « انما نعقل ونعلم بمعرفة المبادئ
والاصول » وغير المنقسمات مبادئ واصول المنقسمات . فاذا غير المنقسمات
تُعلم عندنا قبل المنقسمات

٢ وايضاً ما يؤخذ في حديثي عن معرفته سابقة عندنا لان اخذ يكون بما هو سابق
واوضح كما في كتاب الجدل ب ١ و غير المنقسم يؤخذ في حد المنقسم كما تؤخذ
القطعة في حد الخط لان الخط على ما قال اقليدوس طول دون عرض طرفاه
نقطتان وكما تؤخذ الوحدة في حد العدد لان العدد كثرةٌ متقدّرةٌ بواحد كما
في الالهيات ك ١ م ٢١ فاذا العقل الانساني يعقل غير المنقسم قبل المنقسم

٣ وايضاً ان الشيء يدرك مثله . وغير المنقسم اشبه بالعقل من المنقسم لان العقل بسيط كما في كتاب النفس م ٣ و ١٢ . فاذا العقل الانساني يدرك غير المنقسم قبل المنقسم

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره م ٢٥ ان « غير المنقسم يتضح بطريق العدم » والعدم متأخر في الادراك . فكذا اذن غير المنقسم والجواب ان يقال ان موضوع العقل الانساني في هذه العاجلة هو ماهية الشيء المادي التي ينتزعا من الصور الخيالية كما يتضح مما تقدم في البحث السابق ف ٦ و ٧ . ولما كان ما تدركه القوة الداركة اولاً وبالذات هو موضوعها الخاص وجب اعتبار الترتيب الذي به تتعلل غير المنقسم من نسبه الى ماهية الشيء المادي وغير المنقسم يقال على ثلاثة انحاء كما في كتاب النفس م ٣ و ٢٣ وما يليه فيقال اولاً غير منقسم لما ليس منقسماً بالفعل وان كان منقسماً بالقوة كالتصل وهذا النوع من غير المنقسم معقول منا قبل اقسامه الى الاجزاء لان العلم الاجمالي متقدم على العلم التفصيلي كما مر في ف ٣ . ويقال ثانياً غير منقسم لما ليس منقسماً في النوع كما ان حقيقة الانسان شيء غير منقسم وهذا النوع من غير المنقسم ايضاً معقول عندنا قبل اقسامه الى اجزاء الحقيقة كما مر في الموضوع المتقدم ذكره وقبل تركيب العقل وتفصيله بالايجاب او السلب وذلك لان العقل يعقل بالذات هذين النحريين من غير المنقسم على انهما موضوعه الخاص . ويقال ثالثاً غير منقسم لما ليس منقسماً بوجه كالنقطة والوحدة اللتين ليستا منقسمتين لا بالفعل ولا بالقوة وهذا النوع من غير المنقسم يعرف عندنا معرفة متأخرة بعدم المنقسم ومن ثم تحدد النقطة بطريق العدم اذ هي ما لا ينجزأ وكذا يحد الواحد بانه ما لا ينقسم كما في الالهيات ك ١٠ و ٢ وذلك لان هذا الغير المنقسم مقابل بوجه ما للشيء الجسماني الذي يدرك العقل ماهيته اولاً وبالذات على انه لو كان العقل

الانساني يعقل بالاشترك في الغير المتجزئات المفارقة كما قال الافلاطونيون لكن هذا النوع من غير المنقسم معقولاً أولاً لأنه عندهم اول ما تشترك فيه الاشياء اذاً اجيب على الاول بان المبادئ والاصول ليست متقدمة دائماً عند تلقي العلم اذ قد تتوصل بالعلولات المحسوسة الى معرفة المبادئ والعلل المعقولة واما عند استكمال العلم فمعرفة العلولات تتوقف دائماً على معرفة المبادئ والاصول لاننا « انما نرى اننا نعلم متى قدرنا على رد العلولات الى العلة » كما قال الفيلسوف في الموضوع المشار اليه في الاعتراض

وعني الثاني بان النقطة لا تؤخذ في حد الخط مطلقاً فواضح انها لا تكون في الخط تغير المتناهي والخط المستدير الا بالقوة فقط وما ذكره افليدوس انما هو حد الخط المتناهي المستقيم ولذلك أخذ النقطة في حد الخط كما تؤخذ النهائية في حد المنتهي . واما الوحدة فهي مقدار العدد ولذلك تؤخذ في حد العدد المتقدر ولكن لا تؤخذ في حد العدد المنقسم بل بالعكس

وعلى الثالث بان التشبه الذي به نعقل هو صورة المدرك الحاصلة في المدرك ولذا لم يكن التقدم في المدرك يعتبر بحسب مشابهة الطبيعة للقوة المدركة بل بحسب المطابقة للموضوع والا لكان البصر للموضوع أكثر ادراكاً منه للون



البحث السادس والثمانون

في ان العقل الانساني ماذا يدرك في الماديات — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ان العقل الانساني ماذا يدرك في الماديات والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل يدرك الحزنيات — ٢ هل يدرك غير المتناهيات — ٣ هل يدرك المعكث — ٤ هل يدرك المستقبلات

الفصل الأول

في ان العقل الانساني هل يدرك الجزئيات

يُخَطَّئُ لى الاول بان يقال : يظهر ان العقل الانساني يدرك الجزئيات لان من يدرك قضية فانه يدرك طرفيها . والعقل الانساني يدرك هذه القضية وهي : سقراط انسان : لان صوغ القضية خاص به . فهو اذن يدرك هذا الجزئي الذي هو سقراط

٢ وايضاً ان : عقل العملي يرشد الى الفعل . والافعال انما تدعى بالجزئيات . فهو اذن يدرك الجزئيات

٣ وايضاً ان العقل الانساني يعقل نفسه . وهو جزئي . والا لم يكن يفعل شيئاً لان الافعال خاصة بالجزئيات . فهو اذن يدرك الجزئي

٤ وايضاً كل ما هو مقدور للقوة السافلة فهو مقدور للقوة العالية . والحس يدرك الجزئي . فالعقل اذن أولى بان يدركه

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٤٩ « الكلي يدرك بالناطق والجزئي يدرك بالحس »

والجواب ان يقال ليس يقدر العقل الانساني ان يدرك اولاً وبالذات الجزئي في الماديات لان مبدأ الجزئية في الماديات هو المادة الشخصية والعقل الانساني انما يعقل بمجرد الصورة المعقولة عن هذه المادة كما تقدم في البحث السابق ١ وما يجرد عن المادة الشخصية فهو الكلي فالعقل الانساني اذن انما يدرك بالذات الكليات . ١ الجزئي فلان يجوز ان يدركه بالتبعية وبشئ من الانعكاس لانه وان اتزع الصور المعقولة ليس يقدر مع ذلك ان يعقل بها بالفعل ما لم ينتف الى الصور الخيالية التي فيها يعقل الصور المعقولة كما سيغ كتاب النفس ٣٢٠٣ فهو اذن يعقل قصداً الكلي بالصورة المعقولة وتبعاً الجزئيات المثثلة بالصور الخيالية

وعلى هذا التوضيح هذه القضية: سقراط انسان:

وبذلك يتفع الجواب على الاول

واجب على الثاني بان انتخاب المعمول الجزئي هو بمنزلة نتيجة لتياس العقل
العملي كما في الحقيبات ك٣ ب٧ والقضية الكلية لا يجوز ان ينتج عنها جزئي
قصداً الا بتوسط قضية جزئية. ومن ثم كان الاعتبار الكلي من جهة العقل
العملي لا يجرى الا بتوسط الادراك الجزئي من جهة الجزء الحساس كما في كتاب
النفس ٨٣ م٥

وعلى الثالث بانه ليس ينتج تعقل الجزئي من حيث هو جزئي بل من حيث
هو مادي اذ ليس يُعقل شيء الا بطريقة مجردة وعليه فاذا كان شيء جزئياً
ومجرداً كالعقل فليس ينتج تعقله

وعلى الرابع بان القوة المالية تقدر على ما تقدر عليه القوة السالبة لكن بوجه
أعلى ومن ثم كان ما يدركه الحس بطريقة مادية وبوجه الاشتقاق مما هو ادراك
الجزئي قصداً يدركه العقل بطريقة مجردة وبوجه المواطة مما هو ادراك الكلي

الفصل الثاني

في ان العقل الانساني هل يقدر ان يدرك غير المتناهيات

يُعطى الى الثاني بان يقال: يظهران العقل الانساني يقدر ان يدرك غير
المتناهيات فان الله مجاوز لجميع غير المتناهيات. والعقل الانساني يقدر ان
يدرك الله كما مر في مب ١٢ ف١٠ فيأولى اذن يقدر ان يدرك جميع ماسواه
من غير المتناهيات

٢ وايضاً من شأن العقل الانساني ان يدرك الاجناس والانواع. ولبعض
الاجناس انواع غير متناهية كالأعداد والمناسبات والاشكال. فاذا يقدر العقل
الانساني ان يدرك غير المتناهيات

٣ وايضاً لو كان لا يمنع جسم جسم آخر عن الاجتماع معه في حين واحد بعينه لجاز اجتماع اجسام غير متناهية في حين واحد بعينه والصورة المعقولة لا تمنع صورة معقولة أخرى عن الاجتماع معها في عقل واحد بعينه لجواز ان تعلم بالملكة امور كثيرة . فاذا ليس بمنع ان يعلم العقل الانساني بالملكة اموراً غير متناهية

٤ وايضاً لما لم يكن العقل قوة لمادة جسمانية كما مر في مب ٢٩ ف ٤ كان في ما يظهر قوة غير متناهية . والقوة الغير المتناهية تناول غير المتناهيات . فاذا يقدر العقل الانساني ان يدرك غير المتناهيات لكن يعارض ذلك قوله في الطبيعيات ك ١ م ٣٥ وك ٣ م ٦٥ ان « غير المتناهي من حيث هو غير متناهي مجهول »

والجواب ان يقال لما كان لابد من المناسبة بين القوة وموضوعها وجب ان تكون نسبة العقل الى غير المتناهي كنسبة موضوعه الذي هو ماهية الشيء المادي وليس في الماديات غير متناهي بالفعل بل بالقوة فقط باعتبار تماثل افرادها كما في الطبيعيات ك ٣ م ٥٧ ومن ثم كانت العقل الانساني يدرك غير المتناهي بالقوة اي باخذه واحداً بعد آخر اذ هما تعقل من الامور الكثيرة فلا يزال قادر على تعقل اكثر منه ولكنه بمنع ادراكه غير المتناهيات بالفعل او بالملكة اما بالفعل فلان العقل الانساني ليس يقدر ان يدرك بالفعل دفعة الا ما يدركه بصورة واحدة وليس لغير المتناهي صورة واحدة والا لكان له حقيقة الكل والتكامل ولهذا ليس يجوز تعقله الا باخذ واحد بعد آخر كما يتضح من حده على ما في الكتاب المتقدم ذكرهم ٦٣ لانه ما هما اخذ من كيته يبقى منه شيء آخر خارجاً وهكذا ليس يمكن ادراك غير المتناهي بالفعل ما لم تمد جميع اجزائه وانه محال . واما بالملكة فلان المعرفة بالملكة انما تحصل عندنا عن النظر بالفعل لاننا بالتعقل

تفسير عالين كما في الحقيقتين ٢ ب ١ فإذا ليس يمكن ان ندرك بالملكة غير
المتناهيات ادراكاً مفصلاً ما لم ننظر قبل ذلك في جميع غير المتناهيات ونعدّها
بحسب نقاب المعرفة وهذا محالٌ ومن ثمّ فالعقل الانساني ليس يقدر ان يدرك
غير المتناهيات لا بالفعل ولا بالملكة بل بالقوة فقط كما تقدم

إذا اجيب على الاول بان الله يوصف باللاتماهي كما توصف به الصورة التي
ليست متحصلة بمادة كما مرّ في مب ٧ ف ١ والشيء المادي يوصف به باعتبار عدم
تحصله بالصورة ١٠ ولما كانت الصورة معلومة في نفسها والمادة الغارية عن الصورة
مجهولة كان غير المتماهي المادي مجهولاً في نفسه وغير المتماهي الصوري الذي هو
الله معلوماً في نفسه ولكنه مجهولٌ لنا بسبب نقص عقلنا الذي من طبعه في
حال هذه الحاجة ادراك الماديات ولذلك لا تقدر في هذه الحاجة ان ندرك الله
الا بالاتار المادية واما في الآجلة فيزول نقص عقلنا بالمجد فتقدر حينئذ ان ترى
الله في ذاته لكن دون ان نحيط به

وعلى الثاني بان من شأن العقل الانساني ان يدرك الصور بانتزاعها ايها من
الحالات فلم يتخيله متخيلاً من صور الاعداد والاشكال لا يقدر ان يدركه لا
بالفعل ولا بالملكة اللهم الا ان يدركه ضمن الجنس وضمن المبادئ الكلية مما هو
ادراكه بالقوة وبالاجمال

وعلى الثالث بانه لو اجتمع في حين واحد جسمان او أكثر لم يجب دخولها
في الحيز تدريجياً حتى تكون التحيزات معدودة بتعاقب الدخول ١٠ والصورة المعقولة
تدخل في العقل الانساني تدريجياً اذ ليس يُفعل بالفعل امور كثيرة معاً فوجب
من ثمّ ان تكون الصور في العقل الانساني معدودة ومتناهية

وعلى الرابع بانه كما ان العقل الانساني غير متناهٍ بالقوة كذلك يدرك غير المتماهي
بالقوة لان قوته غير متناهية من حيث هو غير محدود بمادة جسمانية ومن حيث

يدرك الكلّي الذي هو مجردٌ عن المادة الشخصية وليس من شأنه محدوداً الى شخصي بل يصدق في نفسه على اشخاص غير متناهية

الفصل الثالث

في ان العقل هل يدرك المحكّات

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان العقل ليس يدرك المحكّات ففي الخلقيات كـ ٦٦ ب٦ ان العقل والحكمة والعلم لا تتعلق بالمحكّات بل بالضروريات ٢ وايضاً في الطبيعيات كـ ٤ م ١٢٠ « ما يكون تارة موجوداً وتارة معدوماً فهو يتقدر بالزمان » . والعقل مجرد معقوله عن الزمان كما يجرده عن سائر الفواشي المادية . ولما كان من خاصية المحكّات ان تكون تارة موجودة وتارة معدومة ظهر انها لا تُدرك بالعقل

لكن يمارض ذلك ان كل علم فعله العقل . ومن العلوم ما يتعلق بالمحكّات كالعلوم الخلقية التي تتعلق بالانمال الانسانية الخاصة للاختيار والعلوم الطبيعية بالنظر الى القسم الذي يبحث فيه عن الكائنات والفسادات . فالعقل اذن يدرك المحكّات

والجواب ان يقال ان للمحكّات اعتبارين احدهما من حيث هي محكّات والاخر من حيث يوجد فيها شيء من الوجوب اذ لا يمكن الا وفيه شيء ضروري كما ان كون سقراط يركض ممكن في نفسه لكن نسبة الركض الى الحركة ضرورية لانه بالضرورة يتحرك سقراط متى كان راكضاً . وكل شيء فهو ممكن من جهة المادة لان الممكن ما يجوز وجوده وعدمه والقوة راجعة الى المادة والضرورة تابعة للحقيقة الصورة لان ما يلزم عن الصورة فوجوده ضروري والمادة هي مبدأ الشخص والحقيقة الكلية تؤخذ بحسب تجريده الصورة عن المادة الجزئية . وقد مر في ف ١ ان العقل يدرك بالذات والقصد الكليات والحس يدرك كذلك الجزئيات التي

يدركها العقل أيضاً بالتجربة على نحو ما كما مر في الموضع المشار اليه فالممكنات اذن من حيث هي ممكنات تُدرك قصداً بالحس وتبعاً بالعقل وحقائقها الكلية والضرورية تدرك بالعقل وعلى هذا فاذا اعتبر ما للحسوسات من الحقائق الكلية كان مدار العلوم كلها على الضروريات واذا اعتبرت الاشياء بانفسها كان من العلوم ما مداره على الضروريات ومنها ما مداره على الممكنات وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في ان العقل الانساني هل يدرك المستقبلات

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان العقل الانساني يدرك المستقبلات لانه يدرك بالصور المقولة التي هي مجردة عن الشخصات ونسبتها من ثم الى جميع الازمنة على السواء . وهو يقدر ان يدرك الحاضرات . فاذا يقدر ان يدرك المستقبلات

٢ وايضاً متى كان الانسان في حال الغيبة عن الحواس يقدر ان يدرك بعض المستقبلات كما يظهر في التائبين والمنوبين بداء الرسام . ومتى كان غائباً عن الحواس كان انفذ عقلاً . فاذا العقل الانساني في حد نفسه قادر على ادراك المستقبلات

٣ وايضاً ان الادراك الانساني العقلي اقوى من كل ادراك بهيمي . ومن البهائم ما يدرك بعض المستقبلات كما تدل الغرابان بكثرة نعيها على قرب المطر فاذا أولى ان يكون العقل الانساني قادراً على ادراك المستقبلات لكن يمارض ذلك قوله في ج ٨٠٦ « حزن الانسان عظيم » لانه يجهل انماضيات ومن يجبره بما سأتى »

والجواب ان يقال ان في ادراك المستقبلات تفصيلاً كتنصيل ادراك

الممكنات لان المستقبلات باعتبار اندراجها في الزمان جزئيات لا يدركها العقل
الانساني الا بالانعكاس كما تقدم في ف ا وحقائق المستقبلات يجوز ان تكون
كلية ومدركة بالعقل ويجوز ايضا ان تكون موضوعاً للعلوم ومع ذلك فنعين
للكلام على ادراك المستقبلات نقول ان المستقبلات يجوز ادراكها على نحوين
في انفسها وفي غيرها اما في انفسها فليس يجوز ان يدركها الا الله الذي هي
حاضرة له وان كانت مستقبلة في مساق الاشياء من حيث ان نظره الازلي يقع
دفعاً على مساق الزمان كله كما مر في م ب ١٤ ف ١٣ عند كلامنا على علم الله
واما في غيرها فيجوز ان ندركها نحن ايضا فان كانت في غيرها بحيث تصدر عنها
بالضرورة ادراكها باليقين كما يسبق الفلكي فيعرف الكسوف المستقبل وان
كانت في غيرها بحيث تصدر عنها غالباً جاز ادراكها بحسب متفاوت في الشدة
والضعف بحسب تفاوت غيرها في شدة الميل الى العلول وضعفه
اذ اُجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الادراك الحاصل بالحقائق
الكلية الخاصة بالملل التي يجوز ان تُعرف بها المستقبلات بحسب كيفية نسبة
المعلول الى الملة

وعلى الثاني بان اوجسطينوس قال في اعترافاته ك ب ٧ ان في النفس قوة
عرافية بها تعرف بطبعها المستقبلات ولذلك متى جُذبت عن الحواس البدنية
ورجعت على نحو ما الى ذاتها اشتركت في معرفة المستقبلات على ان هذا القول
انما يصح على مذهب الافلاطونيين القائلين بان النفس يحصل لها معرفة الاشياء
باشتركاها في الصور لان انفس على ذلك لما من طبعها ان تدرك الملل الكلية لجميع
المعلولات لكنها تتأق عن ذلك بالبدن فتجردت عن حواس البدن وعرفت
المستقبلات ولكن لما لم يكن من طبع العقل الانساني ان يدرك بهذه الطريقة بل
ان يستفيد الادراك من الحواس لم تكن النفس تدرك بطبعها المستقبلات حال

غيبتها عن الحواس بل انما تدركها بتأثير بعض العلل الروحانية والجسمانية اما
الروحانية فكما اذا استضاء العقل الانساني بالقوة الالهية بواسطة الملائكة
فاستعدت الصور الخيالية لادراك بعض المستقبلات او اذا حصل بفعل الشياطين
تأثير ما في الخيال لاجل الإنباء السابق ببعض المستقبلات التي يعرفها الشياطين
كما مر في مب ٥٧ ف ٣ و ٤ والنفس الانسانية متى غابت عن الحواس كانت
أقل طبعاً لتأثيرات العلل الروحانية هذه لانها تصبح بذلك اقرب الى الجواهر
الروحانية وأعرض عن الكدورات الخارجية . واما الجسمانية فلان من الواضح
ان الاجرام العلوية تؤثر في الاجرام السفلية ولما كانت القوى الحساسة افعالا
لآلات جسمانية لزم ان الخيال يتغير نوعاً ما بتأثير الاجرام السماوية ومن ثمة لما
كانت الاجرام السماوية علة لمستقبلات كثيرة كان يحصل في الواهمة بعض
دلائل على بعض المستقبلات وهذه الدلائل تدرك في الليل وفي حال النوم
أكثر من ادراكها في النهار وفي حال اليقظة فقد قال الفيلسوف في كتاب
العرفاء في النوم ٢ « ما يحصل من الخيالات في النهار يضمحل لان هواء الليل
اقل اضطراباً والليالي اكثر هدوءاً وأقل في الحس بسبب النوم لان النائم يشعر
بالحركات اليسيرة الباطنة من المستبطلين وهذه الحركات هي التي تحدث
الخيالات التي بها ترى المستقبلات »

وعلى الثالث بان البهائم ليس لها شيء اعلى من الخيال فيرتب الصور الخيالية
كالعقل في الناس ومن ثمة كان الخيال في البهائم تابعاً مطلقاً للتأثير العلوي
ولهذا كانت حركات هذه البهائم ادل على بعض المستقبلات كالامطار ونحوها من
حركات البشر الذين يحركون باشارة العقل ومن ثمة قال الفيلسوف في الموضوع
المتقدم ذكره ان « بعض الباقين نهاية الجهل اعظم رؤىة لمستقبلات بسبب
تفرغ عقولهم عن اشواغل وانفرادهم على نحو ما وخلقوه عن كل حركة خارجية

وسهولة انتياده للحرك عند تحركه»



المبحث السابع والثمانون

في ان النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ان النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها والبحث في ذلك يدور اربع مسائل - ١ في انها هل تدرك نفسها بماهيته - ٢ في انها كيف تدرك ما فيها من الملكات - ٣ في ان العقل كيف يدرك فعله - ٤ في انه كيف يدرك فعل الارادة

الفصل الاول

في ان النفس العاقلة هل تدرك نفسها بماهيته

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان النفس العاقلة تدرك نفسها بماهيته فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ب ٩ « النفس تعلم نفسها بنفسها لكونها غير جسمية »

٢ وايضاً ان الملاك والنفس الانسانية مشتركان في جنس الجوهر العقلي .
والملاك يعقل نفسه بماهيته . فاذا كذلك النفس الانسانية تعقل نفسها بماهيته
٣ وايضاً ان العقل والمقول واحد بعينه في المجردات عن المادة كما في كتاب النفس م ٣١٥ . والنفس الانسانية مجردة عن المادة اذ ليست فعلاً لجسم كما مر في مب ٧٥ ف ٢ . فالعقل اذاً نفس المقول في النفس الانسانية فهو اذن يعقل نفسه بماهيته

لكن يمارض ذلك قوله في كتاب النفس م ٢١٥ « العقل يعقل ذاته كما يعقل غيره » وهو ليس يعقل غيره بماهيته غيره بل بشبهه . فاذاً ليس يعقل نفسه ايضاً بماهيته

والجواب ان يقال ان كل شيء انما يجوز ادراكه من حيث هو بالفعل لا من حيث هو بالقوة كما في الالهيات كـ ٢٠ م ١٠ اذ انما يكون شيء موجوداً وحقاً يتعلق به الادراك من حيث هو موجوداً بانتمل وهذا ظاهر في المحسوسات فان البصر ليس يدرك المتلون بالقوة بل المتلون بالفعل فقط وكذا العقل فواضح انه من حيث هو مدرك للماديات ليس يدرك الا ما هو موجود بالفعل ولذلك ليس يدرك المادة الأولى الا بحسب مناسبتها للصورة كما في الطبيعيات كـ ١ م ٦٩ ومن ثم كان حال كل من الجواهر المجردة في معقولته بماهيته على حسب حاله من وجوده بالفعل بماهيته وعلى هذا كانت الذات الالهية التي هي فعل صرف وكامل معقولة بنفسها تغللاً بسيطاً وكاملاً ومن ثم لم يكن الله يعقل بماهيته نفسه فقط بل جميع الاشياء ايضاً . واما ماهية الملاك فهي في جنس المعقولات فعل ولكنها ليست فعلاً صرفاً ولا كاملاً فلم يكن تعقل الملاك بماهيته كاملاً لانه وان عقل نفسه بماهيته ليس يقدر مع ذلك ان يدرك بها جميع الاشياء بل انما يدرك الاشياء المغايرة له باشباهها . واما العقل الانساني فهو في جنس المعقولات موجود بالقوة فقط كالمبني الأولى في جنس المحسوسات ولهذا يقال له هيولاني ومن ثم فاذا اعتبر في ماهيته فهو عاقل بالقوة فاذا انما له من نفسه قوة على ان يعقل وليس له قوة على ان يعقل الا باعتبار خروجه الى الفعل فان الافلاطونيين ايضاً جعلوا من ثم مرتبة المعقولات فوق مرتبة العقول لان العقل لا يعقل عندهم الا بالمشاركة في العقول والمشارك ادنى عندهم من المشترك فيه . فاذا لو كان العقل الانساني يخرج الى الفعل باشتراكه في الصور المعقولة المغايرة كما قال الافلاطونيون لكان يعقل نفسه باشتراكه في هذه الاشياء الغير الحسية . لكن لما كان من طبعه في حال هذه العاجلة ان يقه الى الماديات والمحسوسات كما اسلفنا في البحث السابق فـ ٢ وبـ ٨٤ فـ ٧ لزم انه انما يعقل نفسه على حسب

خروجه الى الفعل بالصور المنتزعة من المحسوسات بتور العقل الفعّال الذي هو فعل العقولات وبواسطة هذه الصور يعقل العقل المبدئي . فاذًا ليس يعقل العقل الانساني نفسه بماهيته بل بفعله وذلك على نحوين احدهما على وجه الخصوص وذلك متى ادرك سقراط او افلاطون ان له نفساً عاقلة من طريق ادراكه انه يعقل والثاني على وجه الاجمال وذلك بملاحظتنا طبيعة النفس الانسانية من طريق فعل العقل على ان من المحقق ان حكم هذا الادراك الذي به ندرك طبيعة النفس وقوته انما يحصلان لنا بانها نور عقلا عن الحق الالهي المتدرجة فيه حقائق جميع الاشياء على ما مر في مب ٨٤ ف ٥ ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٦ « نشاهد الحق المعصوم الذي به ندرك تماماً على قدر طاقتنا لان نفس كل انسان اي شيء هي بل انها اي شيء يجب ان تكون في الحقائق الاربعة » وبين هذين الادراكين فرق فالادراك الاول يكفي له حضور النفس الذي هو مبدأ الفعل الذي به ندرك النفس ذاتها ومن ثم يقال انها تدرك نفسها بحضورها واما الادراك الثاني فليس يكفي له حضور النفس بل يقتضي اجهاد النظر والتدقيق فيه ولهذا كان كثير من يقولون طبيعة النفس وكثير ضلوا في معرفتها ومن ثم قال اوغسطينوس في شأن هذا التدقيق العقلي في كتاب الثالث ١٠ ب ٩ « لانتفسن النفس معرفة ذاتها غائبة بل فلنعتن بتمييز ذاتها حاضرة » اي بادراك الفرق بينها وبين ما سواها مما هو ادراك ماهيتها وطبيعتها

اذًا اجب على الاول بان النفس انما تعلم نفسها بنفسها لوصولها اخيراً الى ادراك نفسها وان كان ذلك بفعلها لانها هي التي تدرك انها تحب نفسها كما قيل ايضاً في الموضع المشار اليه في الاعتراض لان شيئاً يقال له معلوم بنفسه على نحوين اما للوصول الى ادراكه بغير واسطة شيء آخر كما يقال للبادئ الأولى معلومة

بأنفسها ولأنه ليس يدرك بالعرض كما أن اللون مرئي بنفسه والجوهر مرئي بالعرض وعلى الثاني بأن ماهية الملاك هي كالفعل في جنس المقولات فكانت كالفعل والمفعول ومن ثمَّ كان الملاك يدرك نفسه بماهية بخلاف العقل الانساني الذي اما انه بالقوة مطلقاً بالنظر الى المقولات كالفعل الحيواني او انه فعل المقولات المنتزعة من الصور الخيالية كالفعل الفعالي

وعلى الثالث بأن كلام الفيلسوف هذا يصدق بالعموم في كل عقل لانه كما ان الحس بالفعل هو المحسوس بالفعل بسبب شبه المحسوس الذي هو صورة الحس بالفعل كذلك العقل بالفعل هو المفعول بالفعل بسبب شبه الشيء المفعول الذي هو صورة العقل بالفعل ومن ثمَّ فالعقل الانساني الذي يخرج الى الفعل بشبح الشيء المفعول يُعقل بذلك الشبح نفسه على انه صورته . والقول بأن العقل والمفعول واحد في المجرّدات عن المادة هو نفس القول بأن العقل والمفعول واحد في المقولات بالفعل اذ انما يكون شيء مفعولاً بالفعل بتجرده عن المادة غير ان في ذلك فرقاً لان بعض الاشياء ماهيات مجردة عن المادة كالجواهر المفارقة التي نسميها ملائكة والتي كل منها مفعول وعاقِلٌ وبعضها ماهيات ليست مجردة عن المادة بل المجرّد عن المادة اشباهها المنتزعة منها فقط . ومن ثمَّ قال الشارح في الموضوع المشار اليه في الاعتراض ان تلك القضية الموردة لا تصدق الا في الجواهر المفارقة اذ قد يصدق فيها بوجه ما ما ليس يصدق في سواها كما تقدم في الجواب السابق

الفصل الثاني

في ان العقل الانساني هل يدرك الملاكات النفسانية بماهياتها

يُعطى الى الثاني بأن يقال : يظهر ان العقل الانساني يدرك الملاكات النفسانية بماهياتها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٣ ب ١ « ليس يرى الايمان

وعلى الثاني بان الملكات ليست حاضرة عند العقل الانساني حضور ما يعقله لان موضوعه في هذه العاجلة انما هو حقيقة الشيء المادي على ما اسلفنا في مبحث ٨٤ ف٧ بل حضور ما به يعقل

وعلى الثالث بان قول الفيلسوف «ما لاجله شيء كذا فهو أولى ان يكون كذلك» انما يصدق في الاشياء المتحدة رتبة كالتي في جنس واحد من اجناس العلة كما انه اذا قيل الصحة مشتهاة لاجل الحياة يلزم ان الحياة أولى بان تكون مشتهاة واما الاشياء المختلفة رتبة فليس يصدق فيها كما انه اذا قيل الصحة مشتهاة لاجل الدواء لا يلزم ان الدواء أولى بان يكون مشتهى لان الصحة في رتبة الغايات والدواء في رتبة العلل المؤثرة وعلى هذا فاذا اعتبرنا اثنين كلاهما موضوع للدراك كان ما لاجله يدرك شيء آخر أولى بان يكون مدركاً كما ان المبادئ أولى بان تكون مدركة من النتائج والملكة من حيث هي ملكة ليست موضوعاً وليس يدرك شيء لاجلها على انها موضوع مدرك بل على انها استعداد او صورة بها يدرك المدرك ومن ثم لم يكن الاعتراض ناهضاً

الفصل الثالث

في ان العقل هل يدرك فعله

يُخَطَّئُ الى الثالث بان يقال: يظهر ان العقل الانساني ليس يدرك فعله اذا انما يدرك في الحقيقة ما كان موضوعاً للقوة المدركة. والفعل مغاير للموضوع فاذا ليس يدرك العقل فعله

٢ وايضاً كل ما يدرك فانه يدرك بفعل ما فلو كان العقل يدرك فعله لكان يدركه بفعل ما وكان يدرك هذا الفعل ايضاً بفعل آخر فيلزم التسلسل وهو محال في ما يظهر

٣ وايضاً ان نسبة العقل الى فعله كنسبة الحس الى فعله. والحس الخاص ليس

وعلى الثاني بان الملكات ليست حاضرة عند العقل الانساني حضور ما يعقله لان موضوعه في هذه العاجلة انما هو حقيقة الشيء المادي على ما اسلفنا في مبحث ٨٤ ف٧ بل حضور ما به يعقل

وعلى الثالث بان قول الفيلسوف «ما لاجله شيء كذا فهو أولى ان يكون كذلك» انما يصدق في الاشياء المتحدة رتبة كالتي في جنس واحد من اجناس العلة كما انه اذا قيل الصحة مشتهاة لاجل الحياة يلزم ان الحياة أولى بان تكون مشتهاة واما الاشياء المختلفة رتبة فليس يصدق فيها كما انه اذا قيل الصحة مشتهاة لاجل الدواء لا يلزم ان الدواء أولى بان يكون مشتهى لان الصحة في رتبة الغايات والدواء في رتبة العلل المؤثرة وعلى هذا فاذا اعتبرنا اثنين كلاهما موضوع للدراك كان ما لاجله يدرك شيء آخر أولى بان يكون مدركاً كما ان المبادئ أولى بان تكون مدركة من النتائج والملكة من حيث هي ملكة ليست موضوعاً وليس يدرك شيء لاجلها على انها موضوع مدرك بل على انها استعداد او صورة بها يدرك المدرك ومن ثم لم يكن الاعتراض ناهضاً

الفصل الثالث

في ان العقل هل يدرك فعله

يُخَطَّئُ الى الثالث بان يقال: يظهر ان العقل الانساني ليس يدرك فعله اذا انما يدرك في الحقيقة ما كان موضوعاً للقوة المدركة. والفعل مغاير للموضوع فاذا ليس يدرك العقل فعله

٢ وايضاً كل ما يدرك فانه يدرك بفعل ما فلو كان العقل يدرك فعله لكان يدركه بفعل ما وكان يدرك هذا الفعل ايضاً بفعل آخر فيلزم التسلسل وهو محال في ما يظهر

٣ وايضاً ان نسبة العقل الى فعله كنسبة الحس الى فعله. والحس الخاص ليس

يشعر بفعله بل ذلك خاص^١ بالهس المشترك كما في كتاب النفس م ١٣٢ وما بعده
فإذا كذلك العقل ليس يعقل فعله

لكن بعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ و ١١ «أعقل^٢
كوني أعقل^٣»

والجواب ان يقال انما يدرك كل شيء بحسب كونه بالفعل كما مر في الفصلين
السابقين والكمال الأخير للعقل هو فعله^٤ لانه ليس كالفعل المتعدي الى آخر
الذي هو كمال المفعول كما ان الابتداء هو كمال المبتدئ بل يستقر في الفاعل على
انه كما له وفعله كما في الالهيات ك ١٦ م ٩٠ فإذا اول ما يتعقل في العقل تعقله^٥ غير
ان المقول متفاوت في ذلك بتفاوتها في انفسها فمنها ما هو نفس تعقله وهو العقل
الالهي ولهذا كان تعقل^٦ الله كونه يتعقل هو نفس تعقله ماهيته لان ماهيته هي
عين تعقله^٧ ومنها ما ليس نفس تعقله لكن ماهيته هي الموضوع الأول لتعقله وهو
العقل الملكي على ما مر في م ب ٤٥ ف ١٠ و ٢٠ ونه فالملك وان تباير فيه
اعتباراً تعقله^٨ كونه يتعقل وتعقله ماهيته لكنه يعقل كليهما معاً ويعمل واحداً لان
تعقله لماهيته هو الكمال الخاص لماهيته والتي^٩ وكما له يقلان معاً ويعمل واحداً^{١٠}
ومنها ما ليس نفس تعقله ولا الموضوع الأول لتعقله هو ماهيته بل شيء خارج وهو
حقيقة الشيء المادي وهذا هو العقل الانساني ومن ثم كان اول ما يدرك بالعقل
الانساني هو هذا الموضوع ثم يدرك بعده الفعل الذي به يدرك الموضوع وبالفعل
يدرك العقل الذي تعقله^{١١} هو كماله وبناء على هذا قال الفيلسوف في كتاب
النفس م ٣٥ ان الموضوعات تدرك قبل الأفعال والأفعال تدرك قبل
القوى

إذا اجب على الاول بان موضوع العقل امر عام بتدرج تحت فعل التعقل
ايضاً وهو الموجود والحق فالتعقل اذن يجوز ان يدرك فعله لكن لا اولاً اذ ليس

الموضوع الأول للعقل الانساني في هذه العاجلة هو كل وجودٍ وحقٍّ بل الوجود والحق المتبعض في الماديات التي منها يتأدى الى ادراك سائر الاشياء كما مرَّ في مب ٨٤ ف ٧ .

وعلى الثاني بان العقل الانساني ليس فعلاً وكلاً للحقيقة المعقولة حتى يجوز ان يُعقل حقيقة الشيء المادي وتُعقلها بفعل واحد كما يتعقل الشيء وكما له بفعل واحد ومن ثمَّ كان الفعل الذي به يعقل العقل الحجر غير الفعل الذي به يعقل كونه يعقل الحجر وهلمَّ جرّاً وليس يستحيل كون العقل غير منزه بالقوة كما مرَّ في البحث الانف ٢

وعلى الثالث بان شعور الحس الخاص انما يحصل بتأثير المحسوس الخارج في الآلة المادية وليس يجوز ان يؤثر شيء مادي في نفسه بل يجب ان يتأثر من آخر ولهذا كان فعل الحس الخاص يدرك بالحس المشترك . واما العقل الانساني فليس يعقل بتأثير الآلة تأثراً مادياً فليس حكمهما واحداً

الفصل الرابع

في ان العقل هل يعقل فعل الارادة

يُنحطُّ الى الرابع بان يقال : يظهر ان العقل ليس يعقل فعل الارادة اذ ليس يعقل شيئاً ما لم يكن حاضراً عنده نوعاً من الحضور . وليس فعل الارادة حاضراً عنده لانهما قوتان متغايرتان . فاذاً ليس يدرك العقل فعل الارادة

٢ وايضاً ان الفعل يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع . وموضوع الارادة مغاير لموضوع العقل . فاذاً كذلك فعل الارادة مغاير بالنوع لموضوع العقل . فاذاً ليس يدرك العقل

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٠ ب ١٧ ان الانفعالات النفسانية « لا تُدرك بالصور كالاجسام ولا بالحضور كالصنائع بل ببعض العلام » وليس

يجوز في ما يظهر ان يكون للاشياء في النفس علامة أخرى سوى ماهيات الاشياء
للدركة او اشباهها . فإذا لم يستحيل ان يدرك العقل الافعال النفسانية التي هي
افعال الارادة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٠ ب ١٠ و ١١
« أَعْقِلْ كَوْنِي أَرِيدُ »

والجواب ان يقال ليس فعل الارادة شيئاً سوى ميل لاحق للصورة المعقولة
كما ان الشوق الطبيعي ميل لاحق للصورة الطبيعية على ما مر في ١٥٩ ف ١
والميل انما يوجد في شيء بحسب حال ذلك الشيء ومن ثم كان الميل الطبيعي
موجوداً في الشيء الطبيعي وجوداً طبيعياً والميل النفسي هو الشوق المحسوس
موجوداً في الحساس وجوداً محسوساً وكذا كان الميل المعقول الذي هو فعل الارادة
موجوداً وجوداً معقولاً في العاقل على انه مبدؤه الاول ومحله الخاص ومن ثم
عبر الفيلسوف عن ذلك في كتاب النفس ٣ م ٤٢ بقوله « الارادة موجودة في
العقل » وما يوجد في عاقل بما وجوداً معقولاً يلزم ان يعقل منه فكان فعل الارادة
يعقل من العقل من حيث يدرك الانسان انه يريد ومن حيث يدرك طبيعة
هذا الفعل وبالتالي من حيث يدرك طبيعة مبدئه الذي هو الملكة او القوة

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض لو كان العقل والارادة
متغايرين محلاً كما هما قوتان متغايرتان للزوم كون ما في الارادة غائباً عن العقل
الا انه لما كان محل كليهما واحداً وهو جوهر النفس وكان احدهما مبدئاً للآخر
على نحو ما لزم ان ما يحصل في الارادة حاصل بوجه ما في العقل ايضاً

وعلى الثاني بان الخبر والحقى اللذين هما موضوعا الارادة والعقل وان تبايرا
اعتباراً الا ان كلا منهما مندرج في الآخر كما مر في ٨٢ ف ٣ وب ١٦
ف ٤ ان الحق خير ما والخير حق ما ومن ثم فما هو خاص بالارادة يجوز ان

يكون موضوعاً للعقل وما هو خاصٌ بالعقل يجوز أن يكون موضوعاً للارادة
وعلى الثالث بان انفعالات النفس ليست موجودة في العقل بشبهها فقط
كالاجسام ولا بحضورها فيه على انه محلها كالصنائع بل كما يوجد المبتدأ في المبدئ
الحاصلة فيه علامة المبتدئ ومن ثم قال اوغسطينوس ان انفعالات النفس موجودة
في المحافظة ببعض الملائم

المبحث الثامن والثمانون

في ان النفس الانسانية كيف تدرك ما فوقها — وفيه ثلاثة فصول
ثم يجب النظر في كيفية ادراك النفس لما فوقها اي للجواهر المجردة والبحث في ذلك يدور
على ثلاث مسائل — ١ في ان النفس الانسانية هل تقدر في حال هذه العاجلة ان تعقل
الجواهر المجردة التي نسميها ملائكة بانفسها — ٢ في انها هل تقدر ان تتأدى الى معرفتها
بادراك الماديات — ٣ في ان الله هل هو اول شيء تدركه

الفصل الاول

في ان النفس الانسانية هل تقدر في حال هذه العاجلة ان تعقل الجواهر المجردة بانفسها
يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان النفس الانسانية تقدر في حال هذه
العاجلة ان تعقل الجواهر المجردة بانفسها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث
٩ ب ٣ « كما ان العقل الانساني يدرك الجسمانيات بالحواس كذلك يدرك غير
الجسمانيات بنفسه » والمراد بغير الجسمانيات الجواهر المجردة . فاذا العقل الانساني
يعقل الجواهر المجردة :

٢ وايضاً ان الشيء يدرك بثله . والعقل الانساني اشبه بالمجردات منه بالماديات
لكونه مجرداً كما يتضح مما مر في مب ٧٥ ف ٥ ومب ٧٦ ف ١ . ولما كان يعقل

الماديات كان بالأولى يعقل المجردات

٣ وايضاً اذا كنا لا نشعر جداً بما هو محسوس في نفسه جداً فنمّا ذلك لان عظم المحسوسات يفسد الخواس على ان عظم المعقولات ليس يُفسد العقل كما في كتاب النفس ٢م ٣٠ فاذا ما كان معقولاً جداً في نفسه فهو معقول جداً لنا ايضاً . ولما لم تكن الماديات معقولة الا من حيث نجمها معقولة بالفعل تجردها عن المادة وضع ان الجواهر المجردة طبعاً أكثر معقولة في انفسها . فتمقلنا اذا لها اعظم من تمقلنا للماديات

٤ وايضاً قال الشارح في شرح الكتاب الثاني من الاثبات « لو كان تعقل الجواهر المجردة غير مقدور لنا لكانت الطبيعة قد فعلت شيئاً باطلاً لانها تكون قد جعلت ما هو معقول طبعاً في نفسه غير معقول من احد » والطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً . فاذا تمقل الجواهر المجردة مقدور لنا

٥ وايضاً ان نسبة العقل الى المعقولات كنسبة الحس الى المحسوسات . وابصر الانساني يقدر على ابصار جميع الاجسام سواء كانت عالية وغير فاسدة او سافلة وفاسدة . فاذا العقل الانساني يقدر ان يعقل جميع الجواهر المعقولة والعالية والمجردة

لكن يمارض ذلك قوله في حك ١٦٠٩ « ما في السماوات من يطلع عليه » والمراد بما في السماوات الجواهر المجردة كقوله في متى ١٨ : ١٠ « ان ملائكتهم في السماوات كل حين يماينون وجه ابي الذي في السماوات » فاذا ليس يقدر انسان ان يدرك بنظره العقلي الجواهر المجردة

والجواب ان يقال اذا اعتبر مذهب افلاطون فالجواهر المجردة لا تمقل منا فقط بل هي اول ما تمقلها ايضاً فقد ذهب افلاطون الى ان الموضوع الخاص لتمقلنا هو الصور المجردة القائمة بانفسها التي يسميها مثلاً فهي اذا تمقلنا منها أولاً وبالذات

واما الماديات فلما يتعلق بها ادراك النفس بمشركة الخيال والحس للعقل فاذاً
 كلما كان العقل أكثر تمحصاً كان اشد ادراكاً لحقيقة المجردات المعقولة . واما
 على مذهب ارسطو الذي يظهر لنا انه احق بالعقل الانساني انما ينظر طباعاً في
 حال هذه العاجلة الى طبائع الماديات فهو من ثم ليس يعقل شيئاً الا بالتفاتته الى
 الصور الخيالية كما يتضح مما تقدم في م ب ٨٤ ف ٧ وهكذا يتضح ان الجواهر
 المجردة التي لا ينالها الحس والوهم يتعذر علينا تفهيمها اولاً وبالذات بحسب طريقة
 ادراكنا الحاضرة . ومع ذلك فقد ذهب ابن رشد الى ان الانسان يقدر اخيراً في
 هذه العاجلة ان يتوصل الى تعقل الجواهر المفارقة بانصال جوهر مفارق بنا يسمى
 العقل الفعال يعقل بطبعه الجواهر المفارقة لكونه جوهرًا مفارقاً فتي اتصل بنا
 بحيث تقدر ان تعقل به عقلنا نحن ايضاً الجواهر المفارقة كما تعقل الآن الماديات
 بانصال العقل الحيواني بنا وقد اثبت ان العقل الفعال يتصل بنا على هذا الوجه
 لاننا لما كنا تعقل بالعقل الفعال وبالمعقولات النظرية كما يتضح من تفاننا للوازم
 بالمبادئ المعقولة وجب ان تكون نسبة العقل الفعال الى المعقولات النظرية نسبة
 الفاعل الاصيل الى الآلات او نسبة الصورة الى المادة فالتفاعل يستند الى
 بدأين بهاتين الطريقتين اما الى الفاعل الاصيل والآلة فكاستناد القطع الى
 الصانع والمشار واما الى الصورة والحل فكاستناد التسخين الى الحرارة والتأري ونسبة
 العقل الفعال الى المعقولات النظرية بكلا الطريقتين نسبة الكمال الى المتكامل
 والفعل الى القوة والكمال الى الكمال يجلان معاً في شيء تحليل المرئي بالفعل والضرر
 في الحقيقة فاذاً المعقولات النظرية والعقل الفعال تحمل معاً في العقل الحيواني
 وكلما كانت المعقولات النظرية الحالة فيها أكثر زاد قربنا الى كمال اتصال
 العقل الفعال بنا حتى اذا ادركنا جميع المعقولات النظرية اتصل بنا العقل
 الفعال اتصالاً كاملاً وامكن لنا ان ندرك به جميع الاشياء المادية والمجردة

وفي ذلك جعل سعادة الانسان التصوى ولا فرق في ذلك بين ان يكون العقل
 الميولاني في حال هذه السعادة يعقل الجواهر المتفارقة بالعقل الفعّال كما هو مذهبه
 او لا يعقلها اصلاً كما هو مذهب الاسكندر الافروديسي على ما رواه هو لكونه
 اثبت ان العقل الميولاني فاسد بل انما يعقل الانسان الجواهر المتفارقة بالعقل
 الفعّال الا ان هذه الاشياء التي وضعها ابن رشد لا يمكن قبولها اما اولاً فلا نه اذا
 كان العقل الفعّال جوهرًا مفارقاً فيستحيل ان يعقل به بطريق الصورة لان ما
 به يفعل فاعل بطريق الصورة هو صورة الفاعل وفعله اذ كل فاعل انما يفعل من
 حيث هو موجود بالفعل كما تقدم في مب ٢٩ ف ٣ عند الكلام على العقل
 الميولاني . واما ثانياً فلا نه اذا كان العقل الفعّال جوهرًا مفارقاً على حسب قوله
 فلا يتصل بنا بجوهره بل بنوره فقط بحسب اشتراك المقولات النظرية فيه لا
 باعتبار سائر افعاله حتى تقدر ان ندرك بذلك الجواهر المجردة كما اننا اذا رأينا
 الالوان المستضيئة بالشمس لا يتصل بنا جوهر الشمس حتى تقدر ان نفعل افعال
 الشمس بل انما يتصل بنا ضوءها فقط لاجل رؤية الالوان . واما ثالثاً فلا نه ولو
 سلمنا ما قاله واصحابه من ان جوهر العقل الفعّال يتصل بنا لكنهم لا يقولون بان
 العقل الفعّال يتصل بنا كل الاتصال باعتبار معقول واحد او اثنين بل باعتبار
 جميع المقولات النظرية والمقولات النظرية كلها ليست مساوية لقوة العقل
 الفعّال لان تعقل الجواهر المتفارقة اعظم جدًّا من تعقل جميع الماديات ومن ثم يضح
 انه ولو تعقلت جميع الماديات لا يتصل العقل الفعّال بنا بحيث تقدر ان تعقل به
 الجواهر المتفارقة . واما رابعاً فلا نه لا يكاد احد في هذه الدنيا يعقل جميع الماديات
 فيلزم ان ليس يدرك السعادة احدًا وانه لا يدركها الا قليلون جدًّا وهذا مناف
 لقول الفيلسوف في الحلقيات ك ١ ب ٩ « السعادة خير مشترك يجوز ان يدركه
 كل من ليس عارياً عن الفضيلة » وايضاً في ثاني العقل ان الغاية الموضوعة لنوع

لا يدركها الا الأقل من افراد ذلك النوع . واما خامساً فلأن الفيلسوف قال صريحاً في الكتاب المذكور ب ١٠ « السعادة فعلٌ مطابقٌ للفضيلة الكاملة » وبعد ان ذكر في ك ١٠ ب ٧ كثيراً من القضايا قال ان السعادة القصوى القائمة بمعرفة المعقولات العظمى تحصل بحسب فضيلة الحكمة التي اثبت في ك ٦ ب ٧ انها اصل العلوم النظرية فيتضح من ثمة ان ارسطو جعل سعادة الانسان القصوى في معرفة الجواهر المفارقة التي يمكن حصولها بالعلوم النظرية لا باتصال العقل بالفعال على ما زعم بعض . واما سادساً فلا تناقض اسلفنا في م ٢٩ ف ٤ ان العقل الفعال ليس جوهرًا مفارقاً بل قوة نفسانية تتناول بفعلها ما يتناوله العقل الميولاني بقوله لان العقل الميولاني ما به تفعل النفس من كل شيء والعقل الفعال ما به تفعل كل شيء كما في كتاب النفس م ٣ ١٨ فاذاً انما يتناول كلاهما في حال هذه المعالجة المادية فقط التي يجعلها العقل الفعال . معقولة بالفعل وقبلها العقل الميولاني . فاذاً لسنا نقدر في حال هذه المعالجة ان نعقل الجواهر المفارقة المجردة بانفسها لا بالعقل الميولاني ولا بالعقل الفعال

اذاً اجيب على الاول بان مفاد كلام اوغسطينوس هذا ان ما يدركه عقلنا من غير الجسمانيات فانه يدركه بنفسه وهذا حق حتى ان الفيلسوف قال في كتاب النفس م ١ ٢ ان علم النفس مبدأ لمعرفة الجواهر المفارقة لان نفسنا بمعرفتها ذاتها تتأدى الى معرفة الجواهر المفارقة على قدر طاقتها لا انها بمعرفتها ذاتها تعرف تلك الجواهر معرفةً مطلقاً وثامةً

وعلى الثاني بان شبه الطبيعة ليس كافياً وحده للادراك والا لوجب ان يقال بما قال ابيذفلس من ان ادراك النفس جميع الاشياء يقتضي ان تكون النفس من طبيعة جميع الاشياء بل انما يقتضي الادراك حصول شبه المدرك في المدرك على انه صورة له . والعقل الانساني الميولاني من طبعه في حال هذه المعالجة ان يتصور

بأنشأه الماديات المنزعة من الصور الخيالية فكان من ثمه للماديات اعظم ادراكاً
منه للجواهر المجردة

وعلى الثالث بانه لا بد من مناسبة ما بين الموضوع والقوة المدركة كنسبة
القاعل للفعل والكمال للتكامل فإذا ليس عدم ادراك الحس للمحسوسات العظيمة
لان هذه المحسوسات تشد المشاعر فقط بل لعدم المناسبة بينها وبين القوى
الحسية ايضاً. وكذا ليس بين الجواهر المجردة وعقلنا مناسبة في حال هذه
العاجلة فلا يجوز ان تمقلها

وعلى الرابع بان اعتراض الشارح ساقط من وجهين اما اولاً فلانه ليس يلزم
من عدم تمقلنا الجواهر المفارقة عدم تمقل تمقل لما في تمقل انفسها وكل منها
يمقل الآخر واما ثانياً فلان تمقلنا الجواهر المفارقة ليس غاية لها وانما يقال لنمو
وباطل لما ليس يدرك الغاية التجه اليها فإذا ليس يلزم كون الجواهر المجردة سدى
وان لم تمقلها بوجه

وعلى الخامس بان الحس يدرك الاجرام العالية والاجرام السافلة بطريقة
واحدة اي بتأثر الآلة من المحسوس واما الجواهر المادية والجواهر المجردة فلسنا
نمقلها بطريقة واحدة لاننا نمقل الجواهر المادية بطريقة الانتزاع ولسنا نمقل
كذلك الجواهر المجردة اذ ليس لها صورٌ خيالية

الفصل الثاني

في ان العقل الانساني هل يقدر ان يتأدى بادراك الماديات الى تمقل الجواهر المجردة
يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان العقل الانساني يقدر ان يتأدى بادراك
الماديات الى تمقل الجواهر المجردة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة
السماوية ب ١ « لا يستطيع العقل الانساني ان يرتقي الى ذلك النظر المجرد في
المراتب السماوية ما لم يستعن على ذلك بهداية الماديات » فإذا يجوز ان نهدي

بالماديات الى تعقل الجوهر المجردة

٢ وايضاً ان محل العلم هو العقل . والعلم والحدود تتعلق بالجواهر المجردة فقد
حدّ الله شيقي الملاك في كتاب الدين المستقيم ب ٢ والتعاليم الالهوتية والفلسفية
تبحث شيئاً عن الملائكة . فاذا يجوز ان تعقل الجواهر المجردة

٣ وايضاً ان النفس الانسانية من جنس الجواهر المجردة . ويجوز ان نعقلها
بفعلها الذي به تعقل الماديات . فاذا يجوز ان تعقل ايضاً سائر الجواهر المجردة بما
تفعله في الماديات

٤ وايضاً ان العلة التي لا يجوز ادراكها بأثارها انما هي تلك التي تبعد عن
آثارها بعداً غير متناه . وليس كذلك الا الله وحده . فاذا يجوز ان تعقل بالماديات
سائر الجواهر المجردة المخلوقة

لكن يارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ « ليس يجوز
ادراك المعقولات بالمحسوسات والبسائط بالمرکبات وغير الجسمانيات بالجسمانيات »
والجواب ان يقال قد روى ابن رشد ان فيلسوفاً يسمى ابن باجة وضع اننا
تقدر تعقل الجواهر المادية ان تأدى بحسب المبادئ الفلسفية الصحيحة الى
تعقل الجواهر المجردة لانه لما كان العقل الانساني مطبوعاً على تجريد ماهية الشيء
المادي من المادة فلو كان ايضاً في تلك الماهية شيء من المادة لتقدر ايضاً على
تجربتها منه ولان التسلسل في ذلك ممتنع يقدر اخيراً على الوصول الى ماهية
معقول ما عارية مطلقاً عن المادة وهذا هو تعقل الجوهر المجرد . على ان هذا
القول انما ينهض لو كانت الجواهر المجردة صوراً ومثلاً لهذه الماديات كما ذهب
الافلاطونيون واما على نفي ذلك وانقول بان الجواهر المجردة مفارقة مطلقاً في
الحقيقة للماهيات الماديات فبالغا ما يبلغ تجريد العقل الانساني لماهية المادي من
المادة ليس يتوصل اصلاً الى ما يشبه الجوهر المجرد ومن ثم لا تقدر ان تعقل

الجواهر المجردة تعقلاً كاملاً بالجواهر المادية

إذا اجيب على الاول باننا انما نقدر ان نرتقي بالماديات الى شيء من معرفة
المجردات لا الى تمام معرفتها اذ ليس بين الماديات والمجردات تلسب كافي بل
الاشباه التي يمكن اخذها من الماديات لتعقل المجردات بمبداً جدياً عن حقيقة
المجردات كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السبائية ب ٢

وعلى الثاني بان بحث العلوم عن الموجودات العالية انما يكون على الاخص
بطريق السلب فان ارسطو قد عرّف الاجرام العلوية بنفي خاصيات الاجرام
السفلية كما في كتاب السماء ١٧٨ و ١٨٩ فبالأولى اذن لا يجوز ان ندرك
الجواهر المجردة بتعقلنا ماهياتها بل انما نتلقى بعض العالم المتعاقبة بها في بعض
العلوم بطريق السلب ومن جهة نسبتها الى الماديات من وجه ما

وعلى الثالث بان النفس تعقل ذاتها بتعقلها الذي هو فعلها الخاص الكشف
عن قوتها وطبيعتها كشفاً كاملاً . والجواهر المجردة ليس يمكن ان تدرك قوتها
وطبيعتها ادراكاً كاملاً لا بذلك ولا بغيره مما يوجد في الماديات لعدم مساواته
لقواها

وعلى الرابع بان الجواهر المجردة المخلوقة ليست مشاركة للجواهر المادية في
الجنس الطبيعي اذ ليس لما من تلك من حقيقة القوة والمادة لكنها مشاركة لها في
الجنس المنطقي لدخولها في نقولة الجوهر لتفارق الماهية والوجود فيها واما الله فليس
مشاركاً للماديات لا في الجنس الطبيعي ولا في الجنس المنطقي كما مر في مب ٣
ف ه ومن ثمه جاز ان يدرك باشباه الماديات شيء من الملائكة باعتبار الحقيقة
المشتركة وان لم يدرك منها شيء باعتبار حقيقة النوع ولم يحز اصلاً ان يدرك
بها شيء من الله



الفصل الثالث

في ان الله هل هو اول شيء يدركه العقل الانساني
يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله هو اول شيء يدركه العقل
الانساني لان ما فيه يدرك جميع ما سواه وبه تحكم على ما سواه هو اول ما ندركه
كما ان الضوء هو اول ما ندركه العين والمبادئ الأولى اول ما يدركه العقل
ونحن ندرك جميع الاشياء بنور الحق الاول وبه نحكم على جميع الاشياء كما قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ١١ : فانه اذن اول شيء ندركه
٢ وايضاً ما لاجله شيء كذا فهو أولى ان يكون كذلك . والله هو علة ادراكنا
كله لانه « الدور الحقيقي الذي يترك كل انسان آت الى العالم » كما في يو ١ : ٩ .
فماذا اول شيء واخص شيء ندركه
٣ وايضاً ان اول ما يدرك في الصورة هو الحقيقة التي عنها تتكون الصورة .
وانما يوجد في عقلنا صورة الله كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٥
فله اذن اول شيء يدرك في عقلنا
لكن يعارض ذلك قوله في يو ١ : ١٨ « الله لم يره احد قط »
والجواب ان يقال لما كان العقل الانساني لا يقدر في حال هذه المعالجة ان
يعقل الجوهر المجردة المخلوقة كما تقدم في الفصل السابق كان بالاولى لا يقدر ان
يعقل ماهية الجوهر النير المخلوق ومن عه يجب ان يقال مطلقاً ان الله ليس اول
شيء ندركه بل بالاحرى لما توصل الى معرفته بالمخلوقات كقول الرسول في
رو ٢٠ : ١ « ان غير منظورات الله قد ابصرت اذ أدركت بالمبروتات » واما اول
شيء نقفه في حال هذه المعالجة فهو ماهية المادي التي هي موضوع عقلنا كما اسلفنا
غير مرت في مب ٨٤ ف ٧ ومب ٨٥ ف ١ ومب ٨٧ ف ٢
اذا اوجب على الاول باننا انما نعقل جميع الاشياء ونحكم على جميع الاشياء بنور

الحق الأول من حيث أن نور العقل الانساني الحاصل فيه بالطبع أو بالفيض ليس شيئاً سوى أثر الحق الاول على ما تقدم في مب ١٢ ف ٢ ولما لم تكن نسبة نور العقل الانساني الى العقل الانساني نسبة ما يُعقل به نسبة ما به يُعقل لم يكن الله بالاولى أول ما يدركه العقل الانساني

وعلى الثاني بأن قول الفيلسوف ما لاجله شيء كذا فهو أولى أن يكون كذلك لئلا يصدق في الاشياء المتحدة رتبة كما مر في مب ٨٧ ف ٢ وأما الله فيدرك غيره لاجله لا على أنه المدرك الاول بل على أنه العلة الأولى للقوة المدركة وعلى الثالث بأنه لو كان في نفسنا صورة تامة لله كما أن الابن صورة تامة للآب لأدرك عقلنا الله حالاً لكن فيها صورة ناقصة لله فاللازم باطل



المبحث التاسع والثمانون

في معرفة النفس المارقة — وفي ثمانية فصول

ثم يجب النظر في معرفة النفس المارقة والبحث في ذلك بدور على ثماني مسائل — ١ في أن النفس المارقة البدن هل تقدر أن تعقل شيئاً — ٢ هل تعقل الجواهر المارقة — ٣ هل تعقل جميع الطبيعيات — ٤ هل تعرف الجزئيات — ٥ هل تبقى لها ملكة العلم المستفاد هنا — ٦ هل يجوز أن تُصرف فعلاً في العلم المستفاد هنا — ٧ في أن اليمد المكاني هل يحول دون معرفتها — ٨ في أن النفوس المارقة الابدان هل تعرف ما يحدث هنا

الفصل الأول

في أن النفس المارقة هل تقدر أن تعقل شيئاً

يُتخطى الى الأول بأن يقال : يظهر أن النفس المارقة لا تقدر أن تعقل شيئاً أصلاً فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس م ٦٦ « أن التعقل يفسد بفساد

شيء باطنى» وجميع بواطن الانسان تنفس بالموت . فاذا يفسد العقل ايضاً
 ٢ وايضاً ان تعطل الحواس واختلال الواهمة بحولان دون تعطل النفس
 الانسانية كما مرّ في مب ٨٤ ف ٧ و ٨٠ والحس والواهمة يفسدان رأساً بالموت كما
 يتضح مما تقدم في مب ٧٧ ف ٨ . فالنفس اذن لا تعقل شيئاً بعد الموت
 ٣ وايضاً لو كانت النفس المفارقة تعقل لوجب ان تعقل بصوراً ما . ولكنها لا
 تعقل بالصور الفريزية لانها في اول امرها « كصحيفة لم يكتب فيها شيء » ولا
 بصور تتزعمها من الاشياء حين تعقلها اذ ليس لها آلات للحس والواهمة فتتزعج
 بواسطتها الصور المعقولة من الاشياء ولا بصور منتزعة من قبل محتزنة في النفس
 للزوم عدم تعقل نفس الطفل شيئاً بعد الموت ولا بالصور المعقولة المفارقة من الله
 لان هذه المعرفة ليست بالطبع بل بالنعمة وكلامنا الآن على المعرفة الطبيعية . فاذا
 النفس المفارقة البدن لا تعقل شيئاً

لكن يمارض ذلك قول الفيلسوف في الكتاب المشار اليه م ١٣ « اذا لم يكن
 للنفس فعل خاص بها امتنت مفارقتها » لكنه يجوز مفارقتها . فلها اذن فعل
 خاص بها وخصوصاً فعل التعقل . ففي اذن تعقل في حال مفارقتها البدن
 والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة إشكالاً من جهة ان النفس ما دامت
 متصلة بالبدن لا تقدر ان تعقل شيئاً دون ان تلتفت الى الصور الخيالية كما يظهر
 بالتجربة فعلى ان ذلك ليس حاصلاً لها بالطبع بل بالعرض من طريق اتصالها
 بالبدن كما ذهب الافلاطونيون يسهل حل هذا الاشكال لانه متى ارتفع عائق
 البدن رجعت النفس الى طبيعتها من تعقل المعقولات مطلقاً دون التفات الى
 الصور الخيالية شأن سائر الجواهر المفارقة الا ان قضية هذا القول ان اتصال
 النفس بالبدن ليس لاجل خبر النفس لانها في حال اتصالها به اقل تعقلاً منها
 في حال مفارقتها بل انها هو لاجل خبر البدن وهذا باطل لان المادة لاجل

الصورة دون المكنس . اما اذا قلنا ان النفس مفطورة على ان تعقل بالثبات الى
 الصور الخيالية فلما كانت طبيعتها لا تتغير بعد موت البدن يظهر انها لا تمدران
 تعقل حينئذ شيئاً اذ ليس لديها صورٌ خيالية فتلفت انبها — فاذا دفعا لهذا
 الاشكال يجب ان يُعتبر انه لما لم يكن شيء يفعل الا من حيث هو موجودٌ
 بالفعل كانت طريقة فعل كل شيء تابعة خال وجوده ونفس في حالتي اتصالها
 بالبدن ومفارقتها له حالان من الوجود متغايران مع بقاء طبيعتها فيها على حال
 واحدة لكن ليس اتصالها بالبدن حاصلًا لها بالعرض بل بالطبع كما ان طبيعة
 الخفيف لا تتغير عند حصوله في المكان الخاص به مما هو طبيعي له وعند خروجه
 عن المكان الخاص به مما ليس طبيعياً له وعلى هذا متى كانت النفس متصلة بالبدن
 تعقلت بطريقة الالتفات الى صور الاجسام الخيالية الحاصلة في آلات جسمانية
 وحتى كانت مفارقة البدن تعقلت بطريقة الالتفات الى تلك الامور المعقولة
 بالاطلاق كما هو شأن سائر الجواهر المفارقة بطريقة تعقلها بالثبات الى الصور
 الخيالية طبيعة لما كانت اتصالها بالبدن لكن مفارقتها البدن خارجة عن اقتضاء طبيعتها
 فلم يكن تعقلها دون الثبات الى الصور الخيالية طبيعياً لها وعلى هذا فلما اتصل
 بالبدن لتفعل بحسب طبعها . على ان في هذا ايضاً نظراً لانه لما كان كل شيء
 ينجبه الى ما هو افضل وكانت طريقة التعقل بالالتفات الى المعقولات مطلقاً افضل
 منها بالالتفات الى الصور الخيالية وجب ان يفطر الله النفس على ان تكون طريقة
 تعقلها الطبيعية اشرف وان لا تنقرفي ذلك الى اتصالها بالبدن وعلى هذا يجب
 ان يُعتبر انه وان كان التعقل بالالتفات الى العاليات اشرف مطلقاً من التعقل
 بالالتفات الى الصور الخيالية الا انه انقص منه من حيث كان حاصلًا للنفس
 بالقوة وتحقق ذلك ان في جميع الجواهر العقلية قوة عاقلة حاصلة بفيض النور
 الالهي الذي هو واحد وبسيط في المبدأ الأول وكلما تباعدت المخلوقات العقلية

عن ذلك المبدأ الاول ازيد ذلك التور تجزؤاً واختلافاً كما يعرض في الحظوظ
الخارجة عن المركز ولهذا كان الله يعقل بهيته الواحدة جميع الاشياء وما الجواهر
العقلية العالية فهي وان عقلت بصور متكررة لكنها تعقل بصور اقل وعم واقوى
على ادراك الاشياء بسبب ما فيها من نفوذ القوة العاقلة وما الجواهر العقلية السافلة
فصورها أكثر واخص واقل قوة على ادراك الاشياء من حيث ان قوتها العاقلة
احط رتبة من قوة الجواهر العالية فهي اذن وان حصل لها صور كمية كصور
الجواهر العالية لكنها لما لم يكن لها ما لتلك من نفوذ قوة التعقل لم تكن تدرك بها
الاشياء ادراكاً كاملاً بل على نحو من النعموم والاجمال وهذا ظاهر على نحو ما
في الناس لان من كان اضعف عقلاً فليس يدرك الاشياء ادراكاً كاملاً بمثل ما
للاحذ ذهناً من التصورات الكلية ما لم يسط له كل منها على حدة . وواضح ان
النفوس الانسانية احط في رتبة الطبيعة من سائر الجواهر العقلية وكل الكون
قد اقتضى ان تكون الاشياء على مراتب مختلفة فلو كانت النفوس البشرية مفضولة
من الله على ان تعقل بالطريقة التي بها تعقل الجواهر المتفارقة لم يكن لها ادراك
كامل بل اجمالي ومن ثم فليقدر على ادراك الاشياء ادراكاً كاملاً وخاصاً
فطرت على ان تكون متصلة بالابدان وان تستفيد من المحسوسات معرفة
المحسوسات الخاصة كما ان الناس المغفلين لا يمكن اكسابهم العلم الا بالامثلة
المحسوسة وهكذا يتضح ان اتصال النفس بالبدن وتعقلها بالانفاس في الصور
الحالية انه هولاجل خيرها الا انه يجوز ان تفارق البدن ويحصل لها طريقة
أخرى من التعقل

اذا احبب على الاول بان من آمن النظر في كلام الفيلسوف المورّد وجد قوله
هذا مبني على ما قبله من ان التعقل حركة للركب كالحساس لانه لم يكن اتي
بعد على بيان الفرق بين العقل والحس . او يقال ان كلامه هناك على طريقة

التعلل الحاصلة بالاتفات الى الصور الخيالية

وبمثل ذلك يجاب ايضاً على الثاني المتفرع على الأول

وعلى الثالث بان النفس المارقة لا تعقل بصور غريزية ولا بصور تتزعجها حين تعقلها ولا بصور مختزنة عندها فقط كما تقرر في الاعتراض بل بالصور المفاضة عليها باشراف النور الالهي التي تشترك فيها كسائر الجواهر المارقة وان كان اشتراكها فيها احط درجة ومن ثم متى انصدم التفاتها الى البدن انتفتحت حالاً الى العلويات وليس يمنع ذلك ان تكون معرفتها او قوتها طبيعية لان الله ليس علة لا فاضة النور عياناً فقط بل علة للنور الطبيعي ايضاً

الفصل الثاني

في ان النفس المارقة هل تعقل الجواهر المارقة

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان النفس المارقة لا تعقل الجواهر المارقة لان النفس المتصلة بالبدن اكل من المارقة البدن لانها جزء طبيعي للطبيعة الانسانية وكل جزء فهو اكل في كله . والنفس المتصلة بالبدن لا تعقل الجواهر المارقة كما مر في مب ٨٨ ف ١ . فاذاً أولى ان لا تعقل متى فارقت البدن ٢ وايضاً كل ما يدرك فاما يدرك بحضوره او بمثاله . وليس يجوز ان تدرك النفس الجواهر المارقة بحضورها اذ ليس يتوحد في النفس الا الله وحده ولا بمثل تتزعجها النفس من الملاك لان الملاك ابط من النفس . فاذاً ليس يجوز بحال ان تدرك النفس المارقة الجواهر المارقة

٣ وايضاً ان بعض الفلاسفة جعلوا سعادة الانسان القصوى في ادراك الجواهر المارقة فلو قدرت النفس المارقة ان تعقل الجواهر المارقة لادركت السعادة بمجرد مفارقتها وهذا باطل

لكن يمارض ذلك ان النفوس المارقة تدرك ما سواها من النفوس المارقة كما

ان النبي الملقى في الجحيم قد رأى لما زور ابراهيم على ما في لـ ١٦ . فاذا النفوس
المفارقة ترى الشياطين والملائكة

والجواب ان يقال « ان عقلنا يستفيد معرفة غير الجسديات بنفسه » كما قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٣ اي بمعرفة نفسه كما اسلفنا في ٨٨
ف ١ فاذا اتما تقدر ان تعلم كيف تدرك النفس المفارقة سائر المفارقات من ادراكها
نفسها وقد تقدم في الفصل السابق ان النفس ما دامت متصلة بالبدن تعقل
بالتفاتها الى الصور الخيالية فهي اذا لا تقدر ان تعقل نفسها ايضاً الا من حيث تصوير
عاقلة فلا بالصورة المنزعة من الصور الخيالية لانها حينئذ اتما تعقل نفسها
بفعلها كما مر في ٨٧ ف ١ واما متى فارقت البدن فلا تعقل بالتفاتها الى الصور
الخيالية بل الى المقولات بانفسها ومن ثم فهي تعقل نفسها بنفسها . ومن شأن
كل جوهر مفارق ان يعقل ما فوقه وما دونه بحسب حاله اذ اتما يعقل شي
بحسب حصوله في العاقل واتما يحصل شي في آخر بحسب حال ذلك الآخر
وحال جوهر النفس المفارقة أدنى من حال الجوهر الملكي لكنه مساوٍ لحال سائر
النفوس المفارقة ومن ثم كانت النفس تعرف سائر النفوس المفارقة معرفة كاملة
والملائكة معرفة ناقصة هذا باعتبار معرفتها الطبيعية واما باعتبار معرفة المجد فلها
حال أخرى

اذا اجيب على الاول بان النفس المفارقة وان كانت اقل كمالاً باعتبار طبيعة
البدن لكنها من وجه آخر اقل تقيداً في التعقل من حيث ان ثقل البدن وانشغاله
به يعوقها عن خلوص التعقل

وعلى الثاني بان النفس المفارقة تعقل الملائكة بالاشياء المرسومة فيها من الله
لكن هذه الاشياء لا تمثل الملائكة تمثيلاً تاماً لان طبيعة النفس ادنى من طبيعة
الملاك

وعلى الثالث بان سعادة الانسان القصوى ليست قَدَمَةٌ بمعرفة أيّ كان من
الجواهر المفارقة بل بمعرفة الله فقط وهو لا يجوز عليه الرؤية الا بالنعمة واما سائر
الجواهر المفارقة فهي وان لم يكن في معرفتها السعادة القصوى الا ان فيها سعادة
عظيمة اذا تَعَقَّلَتْ تَعَقُّلاً كاملاً، والنفس المفارقة لا تتعلّقها بمعرفتها الطبيعية تَعَقُّلاً
كاملاً كما تقدم في جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان النفس المفارقة هل تعرف جميع الطبيعات
يُنْخَطِئُ الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفس المفارقة تعرف جميع الطبيعات
لان الجواهر المفارقة مشتملة على حقائق جميع الطبيعات . والنفس المفارقة
تعرف الجواهر المفارقة . فاذا تعرف جميع الطبيعات
٢ وايضاً من عَقَلَ المَعْقُول الاعظم قَدَرُ بالاولى ان يعقل المَعْقُول الاقل .
والنفس المفارقة تعقل الجواهر المفارقة التي هي اعظم المَعْقُولات . فهي اذن تقدر
بالاولى ان تعقل جميع الطبيعات التي هي مَعْقُولاتٌ اقل

٣ لكن يمارض ذلك ان المعرفة الطبيعية في الشياطين اعظم منها في النفس
المفارقة . والشياطين لا يعرفون جميع الطبيعات بل يتعلمون كثيراً منها بالتجربة
الطويلة كما قال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم ا ب ١٢ ف ١٧ . فاذا
كذلك النفوس المفارقة لا تعرف جميع الطبيعات

٤ وايضاً لو كانت النفس حالماً تشارك البدن تعرف جميع الطبيعات لذهب
اجتهاد الناس في الحصول على معرفة الاشياء على غير طائلي . وهذا باطل . فاذا
النفس المفارقة لا تعرف جميع الطبيعات

والجواب ان يقال ان النفس المفارقة تعقل بالصور انهي تقبلها بفيض النور
الالهي كاللائكة على ما مر في ف ١ الا انه لما كانت طبيعة النفس دون

طبيعة الملاك الذي هذه الطريقة من المعرفة طبيعية له لا تكن النفس المفارقة تعرف الاشياء بهذه الصور معرفة كاملة بل اجمالية فكانت نسبة النفوس المفارقة الى المعرفة الناقصة والاجالية التي بها تعرف الطبيعات بهذه الصور كنسبة الملائكة الى معرفتها الكاملة والملائكة يعرفون بالمعرفة الكاملة بهذه الصور جميع الطبيعات لان الله فطر في العقل الملكي جميع الاشياء التي فطرها في طبائعها الخاصة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٢ ب ٨ . فاذا كذلك النفوس المفارقة تعرف جميع الطبيعات لا معرفة يقينية خاصة بل عامة واجالية اذا اجب على الاول بان الملائكة ايضا ليس يعرف جميع الطبيعات بجوهره بل ببعض الصور على ما مر في مب ٨٨ ف ١ فليس يلزم اذن من معرفة النفس الجوهر المفارقة انها تعرف جميع الطبيعات

وعلى الثاني بان النفس المفارقة كما لا تتعلل الجواهر المفارقة تتعلل كاملاً كذلك لا تعرف جميع الطبيعات معرفة كاملة بل اجمالية كما مر في جرم الفصل وعلى الثالث بان كلام ايسيدوروس على معرفة المستقبلات التي ليس يعرفها لا الملائكة ولا الشياطين ولا النفوس المفارقة الا اما في عنلها او بالوحي الالهي وكلامنا على المعرفة الطبيعية

وعلى الرابع بان المعرفة التي تحصل هنا بالاجتهاد معرفة خاصة وكاملة وتلك معرفة اجمالية فليس يلزم ان يكون الاجتهاد في التعلم على غير طائل

الفصل الرابع

في ان النفس المفارقة هل تدرك الجزئيات

يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان النفس المفارقة لا تدرك الجزئيات اذ ليس يبقى في النفس المفارقة قوة داركة غير العقل كما يتضح مما تقدم في مب ٧٢ ف ٨ والعقل ليس يدرك الجزئيات كما مر في مب ٨٦ ف ١ . فاذا النفس المفارقة لا

تدرك الجزئيات

٢ وايضاً ان ادراك الجزئي محدود أكثر من ادراك الكلي . والنفس المفارقة لا تدرك انواع الطبيعيات ادراكاً محدوداً . فاذاً بالأولى لا تدرك الجزئيات
٣ وايضاً لو ادركت الجزئيات ولم يكن ادراكها لما بالחס لأدركت جميع الجزئيات بوجه واحد . وهي لا تدرك جميع الجزئيات . فاذاً لا تدرك شيئاً منها لكن يعارض ذلك قول النبي الملقى في الجحيم كما في نو ٢٨ : ١٦ « لي خمسة اخوة »

والجواب ان يقال ان النفوس المفارقة تدرك بعض الجزئيات لا كلها ولو كانت حاضرة ايضاً وتوضح ذلك ان للمقل طريقتين احدهما بالانتزاع من الصور الخيالية وبهذه الطريقة ليس للمقل ان يدرك الجزئيات تصديداً بل تبعاً كما مر في مب ٨٦ ف ١ والثاني بافاضة الصور من الله وهذه الطريقة يقدر العقل ان يدرك الجزئيات لانه كما ان الله يدرك بماهية جميع الاشياء كلياً وجزئياً من حيث هو علة للبادئ الكلية والتخصيص كما سلف في مب ١٤ ف ٢ كذلك الجوهر المفارقة تقدر ان تدرك الجزئيات بالصور التي هي اشياء لتلك الذات الالهية حاصلة بالمشاركة والفرق في ذلك بين الملائكة والنفوس المفارقة ان الملائكة يدركون الاشياء بهذه الصور ادراكاً كاملاً وخاصاً والنفوس المفارقة تدركها بها ادراكاً اجالياً ومن ثم كان للملائكة بسبب نفوذ عقلم ان يدركوا بهذه الصور لا طبائع الاشياء بالتفصيل فقط بل الجزئيات المندرجة تحت الانتزاع ايضاً ولم يكن للنفوس المفارقة ان تدرك بها الا تلك الجزئيات المحدودة اليها على نحو ما اما معرفة سابقة او بافعال ما او بنسبة طبيعية او بتدبير الهي لان كل ما يحل في شيء فانه يحل فيه على حسب حال القابل اذا اجيب على الاول بان العقل ليس يدرك الجزئيات بطريقة الانتزاع .

والنفس المفارقة لا تنقل الجزئيات بهذا الوجه بل كما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثاني بن ادراك النفوس المفارقة انما يتحدد الى تلك الانواع او الانخفاض
التي للنفس المفارقة نسبة محدودة اليها كما مر في جرم الفصل
وعلى الثالث بان النفس المفارقة ليست نسبتها الى جميع الجزئيات على السواء
بل لما الى بعضها نسبة ليست الى غيره فلم يكن وجه ادراكها جميع الجزئيات واحداً

الفصل الخامس

في ان ملكة العلم المستفاد هنا هل تبقى في النفس المفارقة
يُخَطَّ إلى الخامس بان يقال : يظهر ان ملكة العلم المستفاد هنا لا تبقى في
النفس المفارقة فقد قال الرسول في ١ كور ١٣ : ٨ « العلم يُطْل »
٢ وايضاً ان بعض الاشرار يملكون العلم مع خلو بعض الاخبار عنه فلو بقيت
ملكة العلم في النفس بعد الموت ايضاً لكان لبعض الاشرار في الآخرة مزية على
بعض الاخيار وهذا باطل
٣ وايضاً ان النفوس المفارقة سيحصل لها العلم بفيض النور الالهي فلو بقي العلم
المستفاد هنا في النفس المفارقة لاجتمع في محل واحد صورتان لنوع واحد
وهذا محال

٤ وايضاً قال الفيلسوف في المقولات في باب مقولة الكيف « الملكة كيفية
تتمسح حركتها » وقد يفسد العلم بمرض او نحوه . وليس يحدث في هذه الحيوة تغيير
شديد كالتغير الذي يحدث بالموت . فيظهر اذن ان ملكة العلم تفسد بالموت
لكن يعارض ذلك قول ابرونيوس في رسالته الى بولينوس « ننتعلق على الارض
ما يبقى لنا على في السماء »

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان محل ملكة العلم ليس العقل بل القوى
الحسية اسيه الواهمة والفكرة والحافظة وان الثُل المعقولة لا تُحَفَظ في العقل

الميولاني . ولو كان هذا المذهب صحيحاً لكانت ملكة العلم المستفاد هنا تزول بالكلية . زوال البدن لكن لا كمن محل العلم هو العقل الذي هو محل المثل كما في كتاب النفس ٦٣٣ وجب ان يكون بعض ملكة العلم المستفاد هنا في القوى الحساسة المتقدم ذكرها وبعضها في العقل وهذا يمكن اعتباره من الافعال التي تستفاد بها الملكة لان « الملكات تشبه الافعال المستفادة هي بها » كما في الحقايق ٢ ب ١ وافعال العقل التي يستفاد بها العلم في هذه الدنيا تحصل بالتفات العقل الى الصور الحياتية الحاصلة في القوى الحساسة المذكورة فاذا بهذه الافعال يستفيد العقل الميولاني قوة على النظر بالمثل الحالة فيه والقوى السافلة المذكورة تستفيد استعداداً يصير العقل به اسهل نظراً في المعقولات بالتفاتة الى تلك المثل وكما ان فعل العقل يحصل بالاصالة وباعتبار صورته في العقل وباعتبار مادته واستعداده في القوى السافلة كذلك الحال ايضاً في الملكة وعلى هذا فما كان من العلم الدنيوي في القوى السافلة لا يبق في النفس المفارقة وما كان منه في العقل ببق فيها لا محالة لان صورة تفسد على ضربين كما في كتاب طول الحياة وقصرها ٢ بالذات وذلك متى افسدت من ضدها كما يفسد الحار من البارد وبالعرض اي بفساد المحل . وواضح ان العلم الذي في العقل يتمتع فساد بفساد المحل لعدم فساد العقل كما مر بيانه في مب ٢٧٩ وكذا يتمتع فساد الصور المعقولة التي في العقل الميولاني بفسادها اذ ليس شيء مضاداً لمعنى المعقولات وخصوصاً باعتبار التمثل البسيط الذي به تمثل الماهية واما باعتبار الفعل الذي به يركب العقل ويفصل او يقيس فتوجد المضادة في العقل اذ ان كذب القضية او الدليل مضاد لصدقها وعلى هذا النحو قد يفسد العلم بفساده اسيء متى نكّب الدليل الكاذب بالانسان عن معرفة الحق ومن ثم وضع الفيلسوف في الكتاب المتقدم ذكره لفساد العلم بالذات طريقتين النسيان من جهة المحافظة والانخداع من جهة بطلان

الدليل . وهذا لا يحل له في النفس المفارقة فإذا يجب ان يقال ان ملكة العلم من جهة كونها في العقل تبقى في النفس المفارقة

إذا اجيب على الاول بان كلام الرسول هناك ليس على ملكة العلم بل على فعل المعرفة ومن ثم قال اثباتاً لذلك « اعلم الآن علماً ناقصاً »

وعلى الثاني بانه كما يجوز ان يكون بعض الاشرار في بدنه اعظم قامة من بعض الاخيار كذلك يجوز ان يكون لبعض الاشرار في الآخرة ملكة ليست لبعض الاخيار على ان هذا ليس شيئاً بالنسبة الى المزايا الأخر الحاصلة للاخيار وعلى الثالث بانه ليس لكلا الطرفين حقيقة واحدة فلا يلزم محال

وعلى الرابع بان ذلك الدليل ينهض على فساد العلم باعتبار ما هو من جهة القوى الحساسة

الفصل السادس

في ان فعل العلم المستفاد هنا هل يبقى في النفس المفارقة

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان فعل العلم المستفاد هنا لا يبقى في النفس المفارقة فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٦٦م١ « متى فسد البدن فقدت النفس التذكر والمحبة » ونظر النفس في ما سبق علمها به تذكر له . فإذا يتبع ان يبقى في النفس المفارقة فعل ما استفادته هنا من العلم

٢ وايضاً ان الصور المعقولة ليست في النفس المفارقة أقوى منها في النفس المتصلة بالبدن . وليس لنا هنا ان نعقل بالصور المعقولة ما لم نلتفت الى الصور الخيالية كما تقدم في مب ٨٤ ف ٧ . فإذا لم يكن ذلك للنفس المفارقة ايضاً وهكذا ان تقدر النفس المفارقة اصلاً ان تعقل بالصور المعقولة المستفادة هنا

٣ وايضاً قال الفيلسوف في الحلقيات ك ٢ب ١ ان الملكات تُصير افعالاً مثل الافعال التي تستفاد بها في وقتا تستفاد ملكة العلم هنا بافعال العقل المتلفت الى

الصور الخيالية فإذا لا تقدر أن تصدر أفعالا غيرها. على أن هذه الأفعال لا تلائم النفس المارقة. فإذا أن يكون للنفس المارقة شيء من أفعال العلم المستفاد هنا لكن يمرض ذلك قول إبراهيم للفتي الملقى في الجحيم في نو: ٦٠: ٢٥ «تذكر أنك نلت خيراتك في حياتك»

والجواب أن يقال يجب أن يُعتبر في الفعل أمران صورة الفعل وكيفيته أما صورته فتُعتبر من جهة الموضوع الذي يقبض إليه فعل القوة المدركة بالصورة التي هي شبه الموضوع وأما كيفيته فتُعتبر من جهة قوة الفاعل كما أن إبصار مبصر للحجر إنما يحدث من صورة الحجر الحاصلة في العين وأما شدة إبصاره فتحدث من القوة الباصرة في العين ولأن الصور المعقولة تبقى في النفس المارقة كما مر في الفصل الآنف وحال النفس المارقة غير حال النفس المتصلة بالبدن يلزم أن النفس المارقة تقدر أن تعقل بالصور المستفادة هنا ما عقلته من قبل لكن لا بنفس الطريقة التي عقلته بها من قبل أسيء بالالتفات إلى الصور الخيالية بل بالطريقة الملائمة للنفس المارقة وهكذا يبقى في النفس المارقة فعل العلم المستفاد هنا لكن لا بنفس الطريقة التي استفيد بها هنا

إذاً أجيب على الأول بأن كلام الفيلسوف هناك إنما هو على تذكر الحافظة باعتبار اختصاصها بالجزء الحساس لا باعتبار كونها في العقل بوجه ما كما تقدم في مب ٢٩ ف ٦

وعلى الثاني بأن اختلاف طريقة التعقل ليس يحصل عن اختلاف الصور بل عن اختلاف حالة النفس العاقلة

وعلى الثالث بأن الأفعال التي بها تكتسب الملكية شبيهة بالأفعال التي تصدرها الملكات من جهة صورة الفعل لأن جهة كيفيته فإن فعل العدل لكن لا بطريقة عادلة أي بالذم يصدر عنه ملكة العدل السياسي التي تفعل بها بالذم

الفصل السابع

في ان البعد المكاني هل يحول دون ادراك النفس المفارقة

يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان البعد المكاني يحول دون ادراك النفس المفارقة فقد قال اوغسطينوس في كتاب العناية بالموتى ب ١٣ « ان نفوس الموتى موجودة حيث لا تقدر ان تعلم ما يحدث هنا » فإذا البعد المكاني يحول دون ادراك النفس المفارقة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب عرافة الشياطين ب ٤ و ه ان « الشياطين لسرعة حركتهم ينشئوننا ببعض ما نجمله » ولو كان البعد المكاني لا يحول دون معرفة الشياطين لم يكن في سرعة الحركة فائدة . فإذا بالأولى يحول البعد المكاني دون معرفة النفس المفارقة التي هي ادنى طبعاً من الشيطان . ٣ وايضاً ان بعد شيء بحسب الزمان كبعده بحسب المكان . وبعد الزمان يحول دون معرفة النفس المفارقة اذ لا تعرف المستقبلات . فيظهر اذن ان بعد المكان ايضاً يحول دون معرفتها

لكن يعارض ذلك قوله في لو ١٦ : ٢٣ عن الفتي « رفع عينيه وهو في العذاب فرأى ابراهيم من بعيد » فإذا ليس يحول البعد المكاني دون معرفة النفس المفارقة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان النفس المفارقة تعرف الجزئيات بانتزاعها من المحسوسات ولو كان هذا صحيحاً لجاز ان يقال ان البعد المكاني يحول دون معرفة النفس المفارقة لان ذلك يقضي اما فعل المحسوسات في النفس المفارقة او فعل النفس المفارقة في المحسوسات وكلا الامرين يقتضي بعداً محدوداً لكن هذا المذهب مستحيل لان انتزاع الصور من المحسوسات يحصل بوسط الحواس وغيرها من القوى الحسية التي لا تبقى بالفعل في النفس المفارقة . والنفس

المفارقة إنما تعقل الجزئيات بفيض الصور عن النور الالهي الذي نسبته الى القريب
والبعيد سواء . فإذا ليس يحول البعد المكاني أصلاً دون معرفة النفس المفارقة
أذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس لم يقل ان نفوس الموقى لا تقدر ان
تري ما يحدث هنا بسبب وجودها هناك حتى يقال ان البعد المكاني سبب لهذا
الجهل بل يجوز ان يكون ذلك لسبب آخر كما سيأتي في الفصل التالي
وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس هناك مبني على قول بعضهم بان للشياطين
ابداناً متصلة بهم طبعاً وهذا يقتضي ان يكون لهم ايضاً قوى حساسة يقتضي
ادراكها بعداً محدوداً وقد صرح اوغسطينوس ايضاً هناك بهذا المذهب وان كان
ايراده له في ما يظهر على سبيل الحكاية لاعلى سبيل التقرير كما يدل عليه ما قاله
في كتاب مدينة الله ٢١ ب ١٠ .

وعلى الثالث بان المستقبلات البعيدة بحسب الزمان ليست موجودة بالفعل
فلا تدرك في انفسها لانه كما لا يكون شيء موجوداً لا يكون مدركاً واما الاشياء
البعيدة بحسب المكان فهي موجودة بالفعل ويمكن ادراكها في انفسها فإذا
ليس حكم البعد المكاني والبعد الزماني واحداً

الفصل الثامن

في ان النفوس المفارقة هل تعرف ما يحدث هنا

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان النفوس المفارقة تعرف ما يحدث هنا
لانها لو لم تكن تعرف ذلك لم تكن تُعنى به . ولكنها تُعنى بما يحدث هنا كقوله في
لو ١٦ : ٢٨ « ان لي خمسة اخوة حتى يشهد لهم لكي لا يأتوا الى موضع لعذاب
هذا » . فإذا النفوس المفارقة تعرف ما يحدث هنا

٢ وايضاً كثيراً ما يظهر الموقى للاحياء في حال النوم او اليقظة وينبهونهم الى
ما يحدث هناك كما ظهر صامويل لساؤل على ما في ١ ملوك ٢٨ . ولو كانوا لا يعرفون

ما هنا لم يكن ذلك - فإذا يعرفون ما يحدث هنا

٣ وايضاً ان النفوس المارقة تعرف ما يحدث عندها فلو كانت لا تعرف ما يحدث عندها لكان عدم معرفتها سبباً عن البعد المكاني وهذا قد أُبطل في

الفصل السابق

لكن يمرض ذلك قوله في ايوب ١٤ : ٢١ « أَيْكُرمُ بنوه ام يهَانُونَ لا يدري »
والجواب ان يقال ان نفوس الموتي لا تعرف ما يحدث هنا بالمعرفة الطبيعية التي عليها كلامنا ويمكن تحقيق ذلك مما مر في ٤ لان النفس المارقة اتما تعرف الجزئيات بتحددها اليها نوعاً ما اما بتأثير معرفة سابقة او افعال سابقة او بتدبير الهي . ونفوس الموتي بحسب التدبير الالهي وبحسب طريقة الوجود منفصلة عن شركة الاحياء ومتصلة بشركة الجواهر الروحانية المارقة البدن فهي اذاً تجهل ما يحدث عندها وهذا الدليل اقامه غريغوريوس بقوله في ادبياته ك ١٢ ب ١٤ « ان الموتي يجهلون كيفية حياة الذين غادروهم احياء في الجسد لان حيوة الروح بعيدة عن حيوة الجسد » وكما ان الجسميات وغير الجسميات متمايزة بالجنس كذلك هي متمايزة بالمعرفة ويظهر ان اوغسطينوس ايضاً اراد ذلك بقوله في كتاب الناية بالموثق ب ١٣ و ١٤ « ان نفوس الموتي لا تتدخل في امور الاحياء » اما نفوس السعداء فيظهر ان بين غريغوريوس واوغسطينوس اختلافاً فيها فان غريغوريوس بعد قوله المتقدم قال « واما نفوس القديسين فليست كذلك لانها لمعاينتها بهاء الله القادر على كل شيء من داخل لا يجب ان يظن اصلاً ان في الخارج شيئاً تجهله » واما اوغسطينوس فقد قال بصريح العبارة « لا يعلم الموتي ولو كانوا قديسين ما يفعل الاحياء وابتاؤهم » كما في شرحه على قول اش ٦٣ « ان ابراهيم لم يعرفنا » وقد اثبت ذلك من ان امه لم تزره ولم تنزه في احزانه كما كانت تفعل حين كانت حية وليس

يَحْتَمِلُ ان يكون قسا قلبها عليه بعد ان تمت بحيرة أسعد ومن ان الله وعد يوشيا الملك انه سيموت قبل ان يرى الشرور التي ستلج بالشعب كما في ٤ ملوك ٢٢ غير ان اوغسطينوس قال ذلك على سبيل الظن كما يظهر من قوله قبله « نكل ان يحمل قولنا هذا على ما يشاء » وغريغوريوس قاله على سبيل الجزم والتقرير كما يضع من قوله لا يجب ان يظن اصلاً ٢١٤ . على ان الاظهر ان نفوس القديسين الممينة الله تعرف جميع الحاضرات التي تحدث هنا على ما قال غريغوريوس لانها بمثابة للملائكة الذين قد اثبت اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٥ انهم لا يجهلون ما يحدث عند الاحياء لكن لما كانت هذه النفوس متصلة بالعدل الالهي اتصالاً تاماً كانت لا تتألم ولا تتداخل في امور الاحياء الاعلى حسب ما يقتضيه العدل الالهي

اذاً اجيب على الاول بانه يجوز ان يكون لنفوس الموتي عناية بامور الاحياء وان جهلت حالهم كما اننا نغنى بالموتى بامدادنا ايام وان كنا نجهل حالهم وايضاً فالموتى قدرون ان يعرفوا افعال الاحياء لا بانفسهم بل اما من نفوس الذين يتنقلون من هنا اليهم او من الملائكة او الشياطين او بامحاء الروح القدس ايضاً كما قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره

وعلى الثاني بان ظهور الموتى للاحياء على نحو ما يكون اما بتأذن خصوصي من الله بتداخل نفوس الموتى في امور الاحياء وهذا يجب اعتباره من جملة المعجزات الالهية او بافعال الملائكة الاخيار او الاشرار حتى على جهل من الموتى كما ان بعض الاحياء ايضاً قد يظهرون في الحلم على جهل منهم لاحياء آخرين على ما قال اوغسطينوس في الكتاب المشار اليه ب ١٠ ومن ثم يجوز ان يقال ان ظهور صاموئيل كان بالوحي الالهي كقوله في سي ٢٣: ٤٦ « من بعد رقاذه أخبر الملك بوفاته » او ان تلك الرؤيا كانت بسعي الشياطين اذا كان لا يتعد

بآية سفر ابن سيراج لعدم اعتبار اليهود اياه من جملة الاسفار القانونية
وعلى الثالث بان هذا الجمل ليس ناشئاً عن البعد المكاني بل عن السبب الذي
تقدم ذكره في جرم الفصل



البحثُ التَّيَمُّ تَسْعِينَ

في صدور الانسان الاول من جهة النفس — وفيه اربعة فصول
ثم يجب النظر في صدور الانسان الأول وهو على اربعة انسام الاول في صدور
الانسان والثاني في الحذر النهائي لصدوره والثالث في حال الانسان الاول والرابع في مكانه . اما
من جهة صدوره فننظر في ثلاثة امور أولاً في صدور الانسان من جهة النفس . وثانياً في
جسم الرجل . وثالثاً في صدور المرأة . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ا في
ان النفس الانسانية هل هي شيء مصنوع أو من جوهر الله — ٢ في انها اذا كانت مصنوعة
هل هي مخلوقة — ٣ هل صنعت بواسطة الملائكة — ٤ هل صنعت قبل الجسد

الفصلُ الاولُ

في ان النفس هل هي مصنوعة أو هي من جوهر الله
يُنَحْطُ الى الاول بان يقال : يظهر ان النفس ليست مصنوعة بل هي من
جوهر الله في تلك ٧:٢ « جَبَلَ اللهُ الْإِنْسَانَ مِنْ تُرَابِ الْأَرْضِ وَنَفَخَ فِي وَجْهِهِ
نَسَمَةَ الْحَيَاةِ فَصَارَ الْإِنْسَانُ نَفْسًا حَيَّةً » . والذي ينفخ بصدور شيئاً منه . فإذا
النفس التي يحياها الانسان شيء من جوهر الله
٢ وايضاً ان النفس صورة بسيطة كما مر في مب ٧٥ ف ٥ والصورة فعل
فالنفس اذن فعل صرف . وليس فعلاً صرفاً الا الله . فالنفس اذن من جوهر الله
٣ وايضاً كل موجودين غير متفاصلين بوجودهما واحد بينهما . والله والعقل

موجودان وغير متفصلين بوجه الزوم كونهما متفصلين ببعض الفصول فيكونان
مرکبين ١٠ فانه اذن والعقل الانساني واحد بعينه

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس ذكر في كتاب اصل النفس ٣ ب ١٥
امورا قال « انها كثيرة الفساد بينة البطلان ومنافية للايمان الكاثوليكي واولها ما
قاله بعض من ان الله لم يصنع النفس من لاشي بل من نفسه »

والجواب ان يقال ان القول بان النفس من جوهر الله ظاهر البطلان فقد
اسلفنا في ٢٩ ف ٤ وب ٨٤ ف ٦ و ٧ ان النفس الانسانية قد تكون عاقلة
بالقوة وانها تستفيد العلم على نحو ما من الاشياء وان لها قوى متفانية وهذا كله
غريب عن طبيعة الله الذي هو فعل صرف وليس يستفيد شيئا من غيره ولا فيه
شيء من التناير كما مر تحقيقه في ٣ ف ٧ وب ١٢ ف ١ غير ان هذا الوم
الفاقد متفرع في ما يظهر على امرين وضعها الاقدمون لان اول من اخذوا في
البحث عن طبائع الاشياء عجزوا عن التخطي الى ما وراء الوم فوضعوا ان ليس في
عالم الوجود شي غير الاجسام وان الله من ثمة جسم هو مبدأ سائر الاجسام
ولقولهم بان النفس من طبيعة ذلك الجسم الذي كانوا يجعلونه مبدأ كما في كتاب
النفس ١ م ٢٠ وما يليه كان يلزم من ذلك ان النفس من جوهر الله وبناء على
هذا القول ذهب المانوية ايضا الى ان الله نور جسماني فوضعوا ان النفس جزء
من ذلك النور متصل بالبدن ثم تخطى بعض الى ما وراء ذلك فادركوا ان ثمة
شيئا غير جسماني لكنه ليس مفارقا للجسم بل صورة له وعلى هذا قال وارثون ان
الله هو « النفس المدبرة العالم بالنظر والحركة والعقل » كما روى اوغسطينوس
في مدينة الله ٦ ب ٦ وهكذا ذهب بعض الى ان نفس الانسان جزء لتلك
النفس الكلية كما ان الانسان جزء للعالم كله اذ لم يقدروا ان يتوصلوا بفطرتهم الى
تمييز مراتب الجواهر الروحانية الا بحسب تاييد الاجسام وهذا كله محال كما تقرر

في مب ٣ ف ١ و ٨ . فإذا كون النفس من جوهر الله بين البطلان
إذا اجيب على الاول بأنه ليس يجب اخذ النفخ باللفظ الجسماني بل ان معني
كون الله نفخ الروح أنه صنع الروح على ان الانسان ايضاً متى نفخ نفخاً جسمانياً
لا يصدر شيئاً من جوهره بل من طبيعة غريبة
وعلى الثاني بان النفس وان كانت صورة بسيطة في ماهيتها لكنها ليست نفس
وجودها بل هي موجود بالشاركة كما يتضح مما مر في مب ٧٥ ف ٥ فلم تكن
فعلاً صرفاً كالله

وعلى الثالث بان المفصل في الحقيقة انما يفصل مفاصلاً بشيء فإذا انما يكون
التفصل حيث يكون الاجتماع ولذلك يجب ان تكون المتفصلات مركبة نوعاً
من التركيب لتفصلها في شيء واتفاقها في شيء على انه وان كان كل مفصل
مغايراً فليس كل مغاير مفصلاً كما في الالهيات ك ١٠ م ٢٤ و ٢٥ فان البسائط
متغايرة بين انفسها ولكنها ليست متفصلة بفصول تتركب عنها كتفصل الانسان
والحمار بفصلي الناطق وغير الناطق الذين لا يجوز ان يقال انهما متفصلان ايضاً
بفصلين آخرين

الفصل الثاني

في ان النفس هل صدرت الى الوجود بالخلق
يُنْخَلَقُ الى الثاني بان يقال : يظهر ان النفس لم تصدر الى الوجود بالخلق لان
ما كان فيه شيء مادي يُصنع من المادة . وفي النفس شيء مادي اذ ليست فعلاً
صرفاً . فهي اذن مصنوعة من المادة فليست اذن مخلوقة
٢ وايضاً كل ما كان فعلاً مادّة ما فيظهر انه يصدر عن قوة المادة لانه لما
كانت المادة بالقوة الى الفعل كان كل فعل موجوداً في المادة بالقوة وجوداً
سابقاً . والنفس فعل للمادة الجسمانية كما يتضح من حدها . فهي اذن تصدر عن

قوة المادة

٣ وايضاً ان النفس صورةٌ فلو كانت تُصنع بالخلق لصُنعت كذلك سائر الصور فلم تكن تخرج صورةً الى الوجود بالتوليد وهذا باطل

لكن يمارض ذلك قوله في تك ١ «خلق الله الانسان على صورته» . والانسان

انما هو على صورة الله بنفسه . فالنفس اذن صدرت الى الوجود بالخلق

والجواب ان يقال لا يمكن ان تُصنع النفس الناطقة الا بالخلق ولا كذلك

سائر الصور وتحقيقه انه لما كان الصنع سبيلاً الى الوجود كان يقال ان شيئاً يُصنع

كما يقال انه يوجد وانما يقال موجودٌ حقيقةً لما هو حاصل على وجوده اي لما هو

قائمٌ بنفسه في وجوده ومن ثمة لا يقال موجودٌ حقيقةً الا للجوهر فقط واما العرض

فليس له وجودٌ بل به يحصل وجودٌ لشيءٍ وبهذا المعنى يقال له موجودٌ كما يقال

البياض موجودٌ لان شيئاً هو به ابيض ولهذا قيل في الالهيات ك ٢٧ م ٣

لان يقال العرض خاصٌ للموجود اُخرى من ان يقال له موجودٌ ونفس على ذلك

سائر الصور الغير القائمة بانفسها ولذلك ليس يقال حقيقةً لصورة غير قائمة بنفسها

انها تُصنع بل انما يقال لمثل هذه الصور انها تُصنع بصنع المركبات والقائمات

بانفسها . والنفس الناطقة صورةٌ قائمةٌ بنفسها كما مر في مب ٢٥ ف ٢ فاذا يقال

عليها الوجود والصنع حقيقةً ولانها لا يمكن ان تُصنع من مادة سابقة لاجسانية

والا لكانت ذات طبيعة جسمية ولا روحانية والا لاستحال كل من الجواهر

الروحانية الى الاخرتين القول بانها لا تُصنع الا بالخلق

اذاً اوجب على الاول بان ماهو في النفس كلامادي هو الماهية البسيطة وما هو

صورتي فيها هو الوجود الحاصل بالمشاركة وهو مقارن بالضرورة لماهية النفس لان

الوجود بالذات لاحقٌ للصورة وكذا الحال ايضاً لو كانت النفس مركبةً من مادة

روحانية كما قال بعض لان تلك المادة لا تكون بالقوة الى صورة اُخرى كما ان

مادة الجرم السماوي ليست بالقوة الى صورة أخرى والا لتكانت النفس فاسدة
فأذا لا يجوز ان تُصنع النفس من مادة سابقة

وعلى الثاني بان صدور الفعل عن قوة المادة ليس معناه الا ان شيئاً يحصل
بالفعل بعد ان كان بالقوة الا انه لما لم يكن وجود النفس الناطقة متوقفاً على مادة
جسمانية بل قائماً بنفسه ومجاوزاً للعابلية للمادة الجسمانية كما مر في مب ٧٥ ف ١ لم
نكن تصدر عن قوة المادة

وعلى الثالث بانه ليس حكم النفس الناطقة وسائر الصور واحداً كما مر في
جرم الفصل

الفصل الثالث

في ان النفس الناطقة هل صدرت عن الله ابتداء

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان النفس الناطقة لم تصدر عن الله
ابتداءً بل بواسطة الملائكة لان ترتيب الروحانيات اعظم من ترتيب الجسمانيات .
والاجرام السفلية تصدر بواسطة الاجرام العلوية كما قال ديونيسيوس في الاسماء
الالهية ب ٤ مقاً ٣ و ٣٠ فاذاً كذلك الارواح السفلية التي هي النفوس الناطقة
تصدر بواسطة الارواح العلوية التي هي الملائكة

٢ وايضاً ان غاية الاشياء بازاء مبدئها فان الله هو مبدئ الاشياء وغايتها فاذاً
كذلك صدور الاشياء عن المبدأ محال لمبلغها الغاية . والأصل تلغ الغاية بواسطة
الاولائل كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة البيعية ب ٥ . فاذاً كذلك
الأسافل : هي النفوس تصدر الى الوجود بواسطة الاولائل اي الملائكة

٣ وايضاً ان الكامل ما يقدر ان يفعل مثله كما في الالهيات ك ٥ م ٢١ .
والجوهر الروحانية اكل جداً من الجوهر الجسمانية . فاذاً لما كانت الاجسام
تعمل أفعالها في النوع جاز بالأولى ان تعقل الملائكة شيئاً ادنى منها في نوع

الطبيعة وهو النفس الناطقة

لكن يعارض ذلك قوله في تك : ٢ ان الله نفسه تفتح في وجه الانسان نسمة الحياة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الملائكة تُصدر النفوس الناطقة من حيث تفعل بقدرة الله لكن هذا مستحيلٌ مطلقاً ومنافٍ للايمان فقد اوضحنا في الفصل السابق انه لا يمكن صدور النفس الناطقة الا بالخلق وليس يقدر ان يخلق الا الله لان الفعل من دون شيء سابق خاص بالفاعل الأول فقط لان الفعل الثاني يقتضي دائماً شيئاً سابقاً من الفاعل الأول كما مر في مب ٦٥ ف ٣ وما يفعل شيئاً من شيء سابق فالتما يفعل بالاحالة . فاذا ليس يفعل شيء لا غير الله الا بالاحالة وما بالخلق فليس يفعل الا الله وحده . ولما كان لا يجوز ان تصدر النفس الناطقة بحالة مادية ما يجوز ان تصدر الا عن الله ابتداءً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان اصدار الاجسام لامتها اولاً ودنى منها وابلاغ العلويات للسفليات الى الغاية كل ذلك يحدث بنوع من الاحالة

الفصل الرابع

في ان النفس الانسانية هل صدرت قبل الجسد

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان النفس الانسانية صدرت قبل الجسد لان فعل خلق متقدم على فعل التمييز والزينة كما مر في مب ٦٦ و ٧٠ . والنفس صدرت في الوجود بالخلق كما تقدم في ف ٢ والجسد صنع في آخر الزينة . فاذا النفس الانسانية صدرت قبل الجسد

٢ وايضاً ان النفس اناطقة أكثر مشاركة للملائكة منها للبهائم . والملائكة خُلقت قبل الاجسام او خُلقت حالاً منذ البدء مع الميولي الجسمانية وجسم الانسان يتكون في اليوم السادس الذي فيه صدرت البهائم ايضاً . فاذا النفس

الانسانية خُلِقَتْ قبل الجسد
 ٣ وايضاً ان الآخر معادلٌ للاول . والنفس تبقى في الآخرة دون الجسد .
 فاذا خُلِقَتْ في البدء قبل الجسد
 لكن يمارض ذلك ان الفعل الخاص يحصل في القوة الخاصة ولما كانت النفس
 هي الفعل الخاص للجسد كان صدورها في الجسد
 والجواب ان يقال ان اوريجانوس ذهب الى ان نفس الانسان الأول بل
 نفوس جميع الناس خُلِقَتْ مع الملائكة قبل الاجسام وذلك لانه توهم ان جميع
 الجواهر الروحانية من النفوس والملائكة متساوية في حال الطبيعة وانما تختلف
 بالاستحقاق فقط بحيث ان بعضها يتصل بالابدان وهو النفوس الانسانية ونفوس
 الاجرام السماوية وبعضها يستمر على خلوصه ونحضة بحسب اختلاف مراتبه وقد
 مرّ كلامنا على ذلك في م٢٤ ف ٢ فلا حاجة الى اعادته هنا — وذهب
 اوغسطينوس في شرح تلك ل ٢٤ ب ٢٤ و ٣٥ و ٢٧ الى ان نفس الانسان
 الأول خُلِقَتْ مع الملائكة ولكن لسبب آخر اي لوضعه ان جسد الانسان لم
 يصدر في اعمال الايام الستة بالفعل بل في مبادئه العائية فقط وهذا يجتمع في
 النفس لانها لم تصنع من مادة جسمانية او روحانية سابقة ولم يميز ان تصدر بقدر
 مخلوقة ومن ثم يظهر ان النفس خُلِقَتْ مع الملائكة في اعمال الايام الستة التي
 فيها صُنِعَتْ جميع الاشياء وانها بعد ذلك مالت بارادتها الى تدبير البدن لكنه لم
 يقل ذلك على سبيل الجزم والتقرير كما يتضح من كلامه هناك فقد قال في ب ٢٠
 « يجوز ان يُظن ان الانسان صُنِعَ في اليوم السادس بمعنى ان المبدأ العلي لبدنه
 وُجِدَ في العناصر وان نفسه خُلِقَتْ هذا اذا لم يكن ذلك مخالفاً لنص الكتاب او
 لوجه الصواب » على ان هذا يحمل على مذهب من يقول بان للنفس في ذاتها
 وعاء تاماً وطبيعة كاملة وانها ليست متعلقة بالبدن تعلق الصورة بل تعلق التدبير

فقط اما على انها متعلقة بالبدن تلاقى الصورة وانها في طبيعتها جزء للطبيعة الانسانية
فيمتنع ذلك قطعاً فواضح ان الله ابداع الاشياء الأولى في كمال طاعتها على حسب
ما اقتضاه نوع كبر منها ولان النفس جزء للطبيعة الانسانية ليس يحصل لها
الكمال الطبيعي الا بانضمامها بالبدن فلم يميز ان تخلق دون البدن وعلى هذا فتأيداً
لمذهب اوغستينوس في أعمال الايام الستة يجوز ان يقال ان النفس الانسانية
وجدت في اعمال الايام الستة قبل البدن في شبهها الجنسي من حيث انها مشاركة
للالاثة في الطبيعة العقلية واما هي فلما خلقت مع البدن واما على مذهب غيره
من الآباء القديسين فنفس الانسان وجسده المتاصداً كلاهما في اعمال الايام الستة
إذا اجيب على الأول بانه لو كان لطبيعة النفس نوعٌ كامل بحيث يجوز ان
تخلق على حدة لصح كونها خلقت في البدء بنفسها لكن لما كانت في طبيعتها صورة
للبدن لم يميز ان تخلق على حدة بل وجب ان تخلق في البدن وكذا يجاب على
الثاني لانه لو كان للنفس نوعٌ مخصوص لكانت اكثر مشاركة للالاثة لكنها
من حيث هي صورة البدن ترجع الى جنس الحيوان على انها مبدأً صوريً له
وعلى الثالث بان بقاء النفس بعد البدن انما يعرض من نقص البدن الذي هو
الموت والذي لم يكن له محل في بدء خلق النفس



المبحث الحادي والتسعون

في صدور جسد الانسان الأول - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في صدور جسد الانسان الاول والمبحث في ذلك يدور على اربع مسائل

— ١ في المادة التي صدر عنها — ٢ في الصانع الذي صدر عنه — ٣ في الحال التي فطر عليها — ٤ في كنيته صدوره وترتيبه

الفصل الأول

في ان جسد الانسان الاول هل هو من تراب الارض

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان جسد الانسان ليس مصنوعاً من تراب الارض فان القدرة على صنع شيء من لا شيء اعظم من القدرة على صنع شيء من شيء لان الوجود أبعد عن الفعل من الموجود بالقوة. ولما كان الانسان هو اشرف المخلوقات السافرة لاق ان تكون قدرة الله أظهر في إصدار جسده.

فاذا لم يجب ان يصنع من تراب الارض بل من لا شيء

٢ وايضاً ان الاجرام السماوية اشرف من الاجرام الارضية. والجسم الانساني شريف جداً لاستكمال بصورته شريفة جداً وهي النفس الناطقة. فاذا لم يجب ان يصنع من جرم ارضي بل بالاحرى من جرم سماوي

٣ وايضاً ان النار والهواء جسام اشرف من الارض والماء كما هو ظاهر من لطافتها. فاذا لما كان الجسم الانساني شريفاً جداً وجب بالاحرى ان يصنع من النار والهواء لا من تراب الارض

٤ وايضاً ان الجسم الانساني مركب من العناصر الاربعة فاذا ليس مصنوعاً من تراب الارض بل من جميع العناصر

لكن يعض ذلك قوله في تك ٧: ٢ «جبل الله الانسان من تراب الارض» والجواب ان يقال لما كان الله كاملاً في اعماله اغاض الحكيم على جميع اعماله بحسب حال كل منها كقوله في تث ٣٢: ٤ «اعمال الله كاملة» لكنه كامل مطلقاً من حيث ان جميع الاشياء موجودة فيه وجوداً سابقاً لا على سبيل التركيب بل على سبيل البساطة والوحدة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ مقاً ٤

على حد وجود المملوات المختلفة وجوداً سابقاً في العلة بحسب قوتها الواحدة وقد
افاض هذا الكمال على الملائكة من حيث ان جميع الاشياء التي اصدرها الى
الوجود الطبيعي بالصور المختلفة حاصلة في معرفتهم واما الانسان فقد افاضه
عليه بوجه أدنى لانه ليس يعرف بمعرفة الطبيعية جميع الطبيعيات بل هو مركب
على نحو ما من جميع الاشياء فان فيه من جنس الجواهر الروحانية النفس الناطقة
ومن شبه الاجرام السماوية المتزعة المتضادات لما فيه من غم الاعتدال المزاجي
وهو ايضاً مشتمل على العناصر في جوهره غير ان المنصرين العالين اي النار
والهواء غالبان فيه بقوتها لان الحياة قائمة بالخصوص في الحار الخفيف بالنار وفي
الرطب الخفيف بالهواء والمنصرين السافلين غالبان فيه بجوهرها والاي لولم
يكن المنصران السافلان اللذان هما اقل قوة أغلب كية في الانسان لامتنع فيه
الاعتدال المزاجي ولذلك يقال ان جسد الانسان مجبول من تراب الارض لان
التراب ارض ممتزجة بالماء ولهذا اي لاشتمال الانسان بوجه ما على جميع مخلوقات
العالم يقال له عالم صغير

اذا اجيب على الاول بان قدرة الله الخالق تجلّت في جسد الانسان باصداره
مادته بالخلق لكنه وجب ان يكون الجسم الانساني مصنوعاً من مادة العناصر
الاربعة ليكون مشابهاً للاجرام السافلة فيكون كوسط قائم بين الجوهر الروحانية
والجواهر الجسمية

وعلى الثاني بان الجرم السماوي وان كان اشرف مطلقاً من الجرم الارضي لكنه
اقل ملازمة منه لافعال النفس الناطقة لان النفس الناطقة تستفيد معرفة الحق
على نحو ما بالحواس التي تمتنع تكون الآتها من الجرم السماوي لتزعمه عن الانفعال
وما قاله بعض من ان شيئاً من الذات الخامسة يدخل دخولاً مادياً في تركيب
الجسم الانساني بناء على ان النفس تتصل بالبدن بواسطة نور ما غير صحيح

اولاً لبطلان قولهم بان التور جسمٌ وثانياً لاستحالة انفصال شيء من الذات الحاضرة عن الجرم السماوي او امتزاجه بالعناصر لتزده الجرم السماوي عن الانفعال فهو اذاً ليس يدخل في تركيب الاجسام المزاجية الا بتأثير قوته وعلى الثالث بانه لو كانت كمية النار والهواء غالبية في تركيب الجسم الانساني مع غلبة قوتهما في الفعل لجذبا اليهما العنصرين الآخرين فامتنع حصول الاعتدال المزاجي وهو ضروري في تركيب الانسان لجودة حاسة اللمس التي هي اساس اسائر الحواس لان التضادات التي تتعلق بها كل حاسة يجب ان لا تكون في الة تلك الحاسة بالفعل بل بالقوة اما بان تكون الة تلك الحاسة خالية مطلقاً عن جنس التضادات رأساً كخلاف الحديقة عن اللون فتكون بالقوة الى جميع الالوان وهذا لم يكن ممكناً في الة اللمس لتركبها من العناصر التي انما يدرك اللمس كيفياتها او بان تكون الالة متوسطة بين الضدين كما يجب ان يكون في اللمس لانه متوسط في القوة الى الطرفين

وعلى الرابع بان تراب الارض مشتمل على الارض والماء الذي به لتلاصق وتلتصق اجزاء الارض وانما لم يرد في الكتاب المقدس ذكر العنصرين الآخرين اولاً لانهما اقل كمية في جسد الانسان كما تقدم في جرم النصل وثانياً لانهما لعدم ادراك الجهال لهما باللمس لم يذكرهما الكتاب المقدس في عرض كلامه على صدور الاشياء كلها لانه انما كان كلامه موجهاً الى الشعب الجاهل

الفصل الثاني

في ان جسد الانسان هل صدر عن الله ابتداء

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان جسد الانسان لم يصدر عن الله ابتداء فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ ان « الله يدبر الجسائيات بواسطة الخليقة الملكية » . وجسد الانسان تكون من مادة جسمانية كما مر في

الفصل السابق . فإذا لم يجب ان يصدر عن الله ابتداءً بل بواسطة الملائكة
 ٢ وايضاً ما يمكن ان يصنع بالقدرة المخلوقة فليس من الضرورة ان يصدر عن
 الله ابتداءً . والجسد الانساني يمكن صدوره بقدرة الجسم السماوي المخلوقة بدليل
 ان بعض الحيوانات ايضاً تولد عن التمثين بقوة الجسم السماوي الفعلية وقال ابو
 معشر " ان البشر لا يتناسلون في البلاد الغالبة فيها الحرارة او البرودة بل في
 البلاد المعتدلة فقط . فإذا لم يجب ان يتكون الجسد الانساني من الله ابتداءً
 ٣ وايضاً ليس يصنع شيء من المادة الجسمية الا باستعانة ما في المادة . وكل
 استعانة جسمانية فهي صادرة عن حركة الجرم السماوي التي هي أولى الحركات
 فإذا لما كان الجسم الانساني صادراً من مادة جسمانية ظهر انه كان للجرم السماوي
 دخل في تكوينه

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح نك ك ٧ ب ٢٤ ان جسد الانسان صنع
 في اعمال الايام الستة بالمبادئ العلية التي ركبها الله في الطيعة الجسمانية ثم
 تكون بعد ذلك بالفعل . وما سبق وجوده في الخليفة الجسمانية بالمبادئ العلية
 يجوز صدوره بقدرة مخلوقة . فإذا الجسم الانساني لم يصدر عن الله ابتداءً بل
 بقدرة مخلوقة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٢ : ١ « خلق الله الانسان من الارض »
 والجواب ان يقال ان تكوين الجسم الانساني الأول لم يميز ان يكون بقدرة
 مخلوقة بل كان من الله ابتداءً وقد اجاز بعض انبعاث الصورة الحالية في المادة
 الجسمانية عن صور مجردة لكن الفيلسوف ابطال ذلك في الالهيات ك ٧ م ٢٦
 و ٢٧ و ٣٢ بان الصنع لا يصح على الصور بانفسها بل على المركب كما مر بينه في
 مب ٦٥ ف ٤ ومب ٩٠ ف ٢ ولان الفاعل لا بد ان يكون شأباً للفعول لا يصح

ان الصورة للحضة التي ليست في مادة تُصدر صورة في مادة لان مثل هذه الصورة لا تُصنع الا بصنع المركب فوجب من ثم ان تكون الصورة التي في مادة علة للصورة التي في مادة اذ ان المركب انما يتكون من المركب . والله وان كان مجرداً بالكلية لكنه ليس يقدر احد سواء ان يصدر المادة بالخلق فاذا ليس يقدر سواء ان يصدر صورة في مادة دون الاستعانة بصور مادية سابقة ولهذا ليس يقدر الملائكة ان يحيلوا الاجسام الى صور ما الا بواسطة بذر ما كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٩ ولما لم يكن قد تكون قط جسم انساني فيكون بقوته بطريق التولد جسم آخر مماثل له بالنوع تعين ان يكون جسم الانسان الاول قد تكون من الله اجداً

اذا اوجب على الاول بانه وان كان الله يستخدم الملائكة في بعض افعاله المتعلقة بالاجسام الا انه قد يفعل في الخليفة الجسمانية اموراً يميز عنها الملائكة مطلقاً كاحياء الموتى وبراء الكفرة ومن ذلك تكوينه تعالى لجسد الانسان الاول من تراب الارض الا انه قد يمكن ان يكون الله استخدم الملائكة على نحو ما في تكوين جسد الانسان الاول كما سيستخدمهم في القيامة الاخيرة في جميع الرفات وعلى الثاني بان الحيوانات الكاملة التي تولد من الزرع لا يمكن تكوينها بقوة الجرم السماوي وحدها كما زعم ابن سينا وان كان يستعان بها على توليدها الطبيعي كقول الفيلسوف في الطبيعيات ٢٦٢ م ٢٦ « الانسان والشمس يولدان الانسان من المادة » ومن ثم كان تاسل الناس وسائر الحيوانات الكاملة يقتضي مكاناً معتدلاً واما الحيوانات الناقصة فتكفي قوة الاجرام السماوية لتكوينها من المادة المستعدة اذ من الواضح ان صدور الكامل يقتضي اموراً أكثر مما يقتضيه صدور الناقص

وعلى الثالث بان حركة السماء هي علة التغيرات الطبيعية لا التغيرات الواقعة

خارجاً عن ترتيب الطبيعة وبالقدرة الالهية فقط كانبعاث الموتى وإبراء الكفرة
ومن هذه أيضاً تكون الإنسان من تراب الأرض
وعلى الرابع بان شيئاً يقال انه موجودٌ وجوداً سابقاً بالمبادئ العلمية في مخلوقات
على ضربين احدهما بالقوة الفعلية والانفعالية اي انه ليس يمكن ان يصنع من
مادة سابقة فقط بل يمكن ان تصنع خليفة سابقة ايضاً والثاني بالقوة الانفعالية
فقط اي انه يمكن ان يصنع من الله من مادة سابقة وهذا المعنى قال اوغسطينوس
ان جسد الانسان سبق وجوده في الاعمال المبدعة بالمبادئ العلمية

الفصل الثالث

في ان جسد الانسان هل فطر على حال ملائمة
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان جسد الانسان لم يطر على حال
ملائمة لانه لما كان الانسان هو اشرف الحيوانات وجب ان يكون جسده على
احسن استعداد الى ما هو خاص بالحيوان اسية الى الحس والحركة . ومن
الحيوانات ما هو أقوى حساً واسرع حركة من الانسان كالكلاب التي هي أقوى
شماً والطير التي هي اسرع حركة . فاذا ليس جسد الانسان مفطوراً على حال
ملائمة

٢ وايضاً ان الكامل ما لم يفته شيء . والجسد الانساني يفوته أكثر مما يفوت
اجساد سائر الحيوانات التي لها ما ليس للانسان من الاكسية والاسلحة الطبيعية
لوقاية انفسها . فاذا الجسد الانساني مفطور على حال ناقصة جداً
٣ وايضاً ان الانسان ابدع عن النباتات منه عن البهائم . والنباتات ذات قامة
مستوية والبهائم ذات قامة منحنية . فاذا لم يجب ان يكون الانسان ذا قامة مستوية
لكن يعارض ذلك قوله في جا ٣٠: ٧ « صَنَعَ اللهُ الْإِنْسَانَ مُسْتَقِيمًا »
والجواب ان يقال ان جميع الموجودات الطبيعية صادرة عن الصناعة الالهية

فهي اذن على نحو ما مصنوعات الله وكل صانع فانه يقصد ان يصنع ما يصنعه على افضل حال لا مطلقاً بل بالنسبة الى الغاية وليس يألئ بما اذا كانت هذه الحال مصحوبة بنقص ما كما ان الصانع الذي يصنع المنشار لاجل القطع يصنعه من الحديد ليكون صالحاً للقطع وليس يهتم بان يصنعه من الزجاج الذي هو مادة ارجل للزوم كون هذا الجمال عائقاً عن الوصول الى الغاية وعلى هذا التوفيق صنع الله كل شيء طبعاً على افضل حال لا مطلقاً بل بالنسبة الى غاية ذلك الشيء وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في الطبيعيات ك ٢٤٧ « كل شيء هو كذا لانه افضل لا مطلقاً بل بالنسبة الى جوهره » وغاية الجسد الانساني القريبة هي النفس الناطقة وافعالها لان المادة هي لاجل الصورة والآلات لاجل افعال الفاعل فانه اذن ابدع الجسد الانساني على افضل حال باعتبار مناسبه لهذه الصورة وهذه الافعال واذا وجد في حاله نقص ما فيجب ان يعتبر ان ذلك النقص لاحق بضرورة المادة لما يقتضيه الجسد لحصول ما يجب فيه من التعادلة للنفس ولافعالها .

اذا اوجب على الاول بان النفس الذي هو اساس سائر الحواس هو في الانسان اكمل منه في سائر الحيوانات وهذا وجب ان يكون الانسان اعدل سائر الحيوانات مزاجاً وايضاً فالانسان يفضل سائر الحيوانات من جهة القوى الحسية الباطنة كما يتضح مما تقدم في م ٧٨ ف ٤ غير انه قد دعت الضرورة ان يكون اضعف من غيره من الحيوانات في بعض الحواس الظاهرة كما انه اضعف جميع الحيوانات شئاً وذلك ان حاله بدنه اقتضت ان يكون اعظم جميع الحيوانات دماغاً اولاً ليستكمل فيه من اسهل وجه افعال القوى الحسية الباطنة التي هي ضرورة لفعل العقل كما مر في م ٨٤ ف ٧ وثانياً لتعتدل ببرودة الدماغ حرارة القلب التي لا بد من غلبتها في الانسان ليكون مستوي القامة وعظم الدماغ

مضعف برطوبته لقوة الشحم التي تقتضي اليبوسة . وهكذا يمكن تحليل افضلية بعض الحيوانات على الانسان في قوتي البصر والسمع بضعف هاتين الحاسبتين اللازم ضرورة في الانسان عن كمال اعتدال مزاجه وكذا يقال في فضل بعض الحيوانات عليه في سرعة الحركة فان اعتدال المزاج الانساني منافٍ للإفراط فيها وعلى الثاني بان القرون والغالب التي هي اسلحة لبعض الحيوانات وسنمك الجلد وكثرة الوبر والريش التي هي اكسية لما تدلُّ على غلبة العنصر الارضي فيها وهي منافية لاعتدال المزاج الانساني ورقته ولهذا ! تكن هذه الاسلحة والاكسية ملائمة للانسان بل له مكانها العقل واليد اللذان يُعِدُّ بهما لنفسه الاسلحة والاكسية وغير ذلك من ضروريات المعاش بطرق غير متناهية ولهذا يقال للبد آلة الآلات كما في كتاب النفس ٣٨٣م وقد كان ذلك ايضا انطب بالطبيعة الناطقة النهر المتناهية التصورات لتكون قادرة على ان تعد لنفسها آلات غير متناهية

وعلى الثالث بان الانسان انما كان مستوي القامة لاربعة اوجه اما اولاً فلانه لم يؤت الحواس لاجل تحصيل ضروريات المعيشة فقط كسائر الحيوانات بل لاجل الادراك ايضا ومن ثم كانت سائر الحيوانات لا يحصل لها لذة بالمحسوسات الا بالنسبة الى الاطعمة والاشياء وكان الانسان وحده يحصل له لذة بجمال المحسوسات باعتباره في نفسه ولذلك لما كان محل الحواس هو الوجه على الخصوص كان وجه سائر الحيوانات الى الارض لاجل التماس الطعام وتحصيل القوت ووجه الانسان منتصباً ليتنبأ له بواسطة الحواس وخصوصاً البصر الذي هو الطلعة والذي يجلو ما بين الاشياء من الفروق المتعددة ان يدرك بسهولة من كل جهة المحسوسات السبوية والارضية ليستحصل من جميعها الحق المقول . واما ثانياً فلكي تصدر افعال القوى الباطنة على اسهل وجه من حيث ان الدماع الذي

تستكمل فيه لا يكون منخفضاً بل مرتفعاً على جميع اجزاء البدن . واما ثالثاً فلأنه لو كان الانسان منحني القامة لكانت يدها مكان يدي الحيوانات فتذهب فائدتهما في التفتن في الافعال . واما رابعاً فلأنه لو كان منحني القامة وكانت يدها مكان يدي الحيوانات لوجب ان يتناول الطعام بغمه فيصكون مستطيل القم صلب الشفتين غليظهما وصلب اللسان ايضاً ثلثا يلحقه آذى من الخارج كما هو ظاهر في سائر الحيوانات وهذه الهيئة مائة قطعاً من التكلم الذي هو فعل النطق الخاص . ومع ذلك فالانسان مع استواء قامته بعيد جداً عن الثبات لان اعلاه اي رأسه الى اعلى العالم واسفله الى اسفله فكان من ثمه على احسن حال باعتبار حال الكل واما الثبات فاعلاه الى اسفل العالم لان اصله بمنزلة القم واسفله الى اعلى العالم واما البهائم فينبين لأن اعلى الحيوان هو الجهة التي منها يتناول الطعام واسفله هو الجهة التي منها يفرز الفضلات

الفصل الرابع

في ان الكتاب هل وصف صدور الجسد الانساني وصفاً لائقاً

يُنحط إلى الرابع بان يقال: يظهر ان الكتاب لم يصف صدور الجسد الانساني وصفاً لائقاً لانه كما ان الجسد الانساني مصنوع من الله كذلك سائر اعمال الالام الستة ايضاً . وقد قيل في سائر الاعمال « قال الله ليكن فكان » فاذا كان الواجب ان يقال كذلك في صدور الانسان

٢ وايضاً ان الجسد الانساني مصنوع من الله ابتداءً كما مر في ف ٢ . فاذا لم ليس قوله « لصنع الانسان » لائقاً

٣ وايضاً ان صورة الجسد الانساني هي النفس التي هي نسمة الحيوة . فاذا لم يكن لائقاً بعد قوله « جبل الله الانسان من تراب الارض » ان يقول « ونفخ في وجهه نسمة الحياة »

٤ وايضاً ان النفس التي هي نعمة الحياة حالة في البدن كله وعلى الخصوص في القلب فإذا لم يكن واجباً ان يقال « نفخ في وجهه نعمة الحياة »
 ٥ وايضاً ان الذكورة والانوثة واجبتان الى البدن وصورة الله راجعة الى النفس . والنفس صنعت قبل البدن عند اوغسطينوس كما في شرح تلك ٧
 ب ٢٤ . فإذا لم يكن لا نقاً بعد قوله « على صورة الله صنعه » ان يقول « خلقها ذكر أو أنثى »

لكن يعارض ذلك نص الكتاب

والجواب على الأول ان يقال ليس يفضل الانسان سائر الاشياء بان الله صنعه بنفسه كأنه لم يصنع بنفسه سائر الاشياء فقد قيل في مز ١٠١ : ٢٦ « السموات هي صنع يديك » وفي مز ٩٤ : ٥ « يدها است ليس » بل بكونه مصنوعاً على صورة الله كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ب ٦ ١٢ غير ان الكتاب يعبر عن صدور الانسان بطريقة خصوصية للدلالة على ان سائر الاشياء مصنوعة لاجل الانسان لان ما مقصده بالاصالة فنصته عادة باعظم ترو وغبابة
 وعلى الثاني بانه ليس قوله « لنصنع الانسان » خطاباً لللائكة كما وهم بعض بل انما المراد بصيغة الجمع فيه الدلالة على تعدد الاقائيم الالهية الموجودة صورتها في الانسان على وجه اظهر

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى ان جسد الانسان تكون قبل النفس بالزمان ثم افاض الله النفس عليه بعد تكوينه لكن ابداع الله الجسد دون النفس او النفس دون الجسد مناف للحقيقة الكمال الذي يقتضيه ابداع الاشياء الأول لان كلا منهما جزء للطبيعة الانسانية وهو اشد منافاة لذلك من جهة الجسد لتوقفه على النفس دون العكس ولهذا قد اراد بعض كبطال هذا المذهب فذهبوا الى ان الدلالة بقوله « جبل الله الانسان » على صدور الجسد مع النفس دفعة وبسمة الحياة

في قوله بسمه « ونفخ في وجهه نسمة الحياة » على الروح القدس كما نفخ الرب في
الرجل وقال لم « خذوا الروح القدس » كما في يو ٢٠ : ٢٣ على ان هذا
التفسير يتقوض بكلام الكتاب نفسه كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣
ب ٢ لانه عقب الآيتين المذكورتين بقوله « فصار انساناً ذا نفس حية » وقد
حمل الرسول ذلك في ١ كور ١٥ على الحياة الحيوانية لا الحياة الروحانية فالمراد
اذن بنسمة الحياة النفس فيكون قوله « نفخ في وجهه نسمة الحياة » يائلاً لما قبله
لان النفس هي صورة البدن

وذلك الراجح بانه لما كانت افعال الحياة اظهر في وجه الانسان لكونه محل الحواس
قال ان نسمة الحياة نُفِثَتْ في وجه الانسان

وعلى الخامس بان اوغسطينوس ذهب في شرح تلك ٤ ب ٣١ الى ان جميع
اعمال الازمان الستة صُنِعَتْ معاً ومن ثم لم يقل بان نفس الانسان التي جعلها
مصنوعة مع الملائكة صُنِعَتْ قبل اليوم السادس بل قال انه صُنِعَ في اليوم
السادس نفس الانسان الاول بالفعل وجسده بمبادئه العلية . وذهب غيره من
الائمة الى ان كلاً من نفس الانسان وجسده صُنِعَ في اليوم السادس بالفعل



المبحث الثاني والتسعون

في صدور المرأة — وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في صدور المرأة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل ١ — في ان المرأة
هل كان واجباً ان تصدع مع الاشياء التي صدرت في البدء — ٢ هل كان واجباً ان تُصنع
من الرجل — ٣ هل كان واجباً ان تصنع من ضلع الرجل — ٤ هل صُنِعَتْ من الله ابتداءً

الفصل الأول

في ان المرأة هل كان واجباً ان تصدر مع الاشياء التي صدرت في البدء
يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر انه لم يكن واجباً ان تصدر المرأة مع
الاشياء التي صدرت في البدء فقد قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢
ب ٣ « الاثنى ذكر مسيخ » ولم يكن واجباً ان يصدر شي مسيخ وناقص مع
الاشياء التي صدرت في البدء . فاذا لم يكن واجباً ان تصدر المرأة مع الاشياء
التي صدرت في البدء

٢ وايضاً ان الخضوع والانحطاط تابع للخطيئة لانه بعد الخطيئة قيل للمرأة في
تك ٣ : ١٦ « ستكونين خاضعة للرجل » - وقد قال غريغوريوس في كتاب العناية
الرعاية ق ٢ ب ٦ « حيث لا ذنب لنا بجميعنا سواها » والمرأة اضعف واخص
طبعاً من الرجل لان الفاعل اشرف دائماً من المتفعل كما قال اوغسطينوس في
شرح تك ك ١٢ ب ١٦ . فاذا لم يكن واجباً ان تصدر المرأة مع الاشياء التي
صدرت في البدء قبل الخطيئة

٣ وايضاً ان اسباب الخطايا يجب قطعها . والله قد سبق فلم ان المرأة ستكون
سبباً لخطيئة الرجل . فاذا لم يكن واجباً ان يصدرها
لكن يمارض ذلك قوله في تك ٢ : ١٨ « لا يحسن ان يكون الانسان وحده
فصنع له عوناً نظيره »

والجواب ان يقال كان من الضرورة ان تُصنع المرأة لاعانة الرجل كما قال الكتاب
لكن ليس لاعاته في عمل غير التوليد كما قال بعض والا لكان رجل آخر البق
باعانة الرجل في كل عمل غير التوليد من المرأة بل لاعاته في التوليد ويظهر ذلك
باجلي وجه من مراعاة طريقة التوليد في الاحياء فان من الاحياء ما ليس له قوة
التوليد الفعلية بل اتانا يتولد من فاعل من غير له بالنوع كالنباتات والحيرانات التي

تولد دون زرع من مادة موافقة بقوة الاجرام السماوية الفعلية . ومنها ما له قوة التوليد الفعلية والانفعالية معا كالنباتات التي تولد من البذر لانه لما لم يكن للنبات فعل حيوي اشرف من التوليد لاق ان يفتقر فيه دائما قوة التوليد الفعلية بالقوة الانفعالية . واما الحيوانات الكاملة فقوة التوليد الفعلية تليق بالذكر منها والقوة الانفعالية تليق بالانثى ولما كان للحيوانات فعل حيوي اشرف من التوليد اليه نجه حياتها بالاصالة لم يكن الذكر في الحيوانات الكاملة مقترنا بالانثى دائما بل حين الجماع فقط بحيث يصير الذكر والانثى منها بالجماع واحدا كما ان القوة الذكورية والانثوية مقترنتان دائما في النبات وان غلبت احدهما في بعضه والاخرى في بعض آخر . على ان الانسان متجه من وراء ذلك ايضا الى فعل حيوي اشرف وهو العقل ولذلك كان فيه ايضا وجه اقوى نوجب انفصال هاتين القوتين بحيث تصدر المرأة منفردة عن الرجل وان تقارنا قرانا جسيما موحدا بينهما لفعل التوليد ومن ثمه قيل بعد تكوين المرأة دون فاصل بين تلك : ٢ : ٢٤ « يصيران جسدا واحدا »

اذا اجيب على الاول بان الانثى شي مسيخ ونقص بالنظر الى الطبيعة الجزئية لان القوة الفعلية التي في زرع الذكر تقصد اصدار ذكر كامل نظيره واما تولد الانثى فاما يحصل عن ضعف القوة الفعلية او عن نقص في استعداد المادة او عن تأثير ما خارجي . كتأثير الريح الجنوبية التي هي رطبة كما في كتاب تولد الحيوانات ٢٤ ب ٢ . واما بالنسبة الى الطبيعة الكلية فليست الانثى شيئا مسيحا بل مقصودة من الطبيعة لاجل فعل التناسل وقصد الطبيعة الكلية انما يتوقف على الله الذي هو الصانع الكلي للطبيعة ولهذا لما ابدع الطبيعة لم يصدر الذكر فقط بل الانثى ايضا

وعلى الثاني بان الخوض على ضربين احدهما الخوض العبدى وهو ما به يلي

الرئيس' المرئوس لاجل نفع نفسه وهذا الضرب من الخضوع وُجِدَ بعد الخطيئة
والآخر الخضوع الاقتصادي او السياسي وهو ما به يلي الرئيس المرئوسين لاجل
نفعهم وخيرهم وهذا الضرب من الخضوع كن موجودا قبل الخطيئة اذ انما يتني
خير الترتيب في الاجتماع الانساني لو لم يكن في الناس بعض يولي امرهم بعض
احكم منهم وبهذا الضرب من الخضوع كانت المرأة خاضعة طبعاً للرجل لانه
احكم طبعاً منها وحال البرارة لا ينفى التفاوت بين الناس كما سيأتي بيانه في مب

٣٩٦ ف

وعلى الثالث بانه نورفع الله من العالم كل ما اتخذ منه الانسان مجالاً للخطيئة
لنقي الكون نقعاً. ولم يجب ان يرتفع الخير العام دفعا للشر الخاص ولا سيما لان
الله هو من عطمة القدرة بحيث يقدر ان يسوق كل شر الى الخير

الفصل الثاني

في انه هل كان واجبا ان تصنع المرأة من الرجل

يُخطئ الى الثاني بان يقل: يظهر انه لم يكن واجبا ان تصنع المرأة من الرجل
لان اختلاف الجنس مشترك بين الانسان وسائر الحيوانات. وليست الاناث
في سائر الحيوانات مصنوعة من الذكور. فاذا لم يكن واجبا ان تكون كذلك في
الانسان

٢ وايضا ان الاشياء المتحدة في النوع متحدة في المادة. والذكر والانثى متحدان
في النوع. فاذا لما كان الرجل قد صنع من تراب الارض كان واجبا ان تصنع
المرأة ايضا منه لامن الرجل

٣ وايضا ان المرأة صنعت لمعاونة الرجل على التوليد. وشدة القرى تجعل
الشخص غير صالح لذلك ومن ثم حُرمت الزيجة بين الأقارب كما ينضج من سفر
الاجبار ١٨. فاذا لم يكن واجبا ان تصنع المرأة من الرجل

لكن يعارض ذلك قوله في سي ٥:١٧ « خَلَقَ مِنْهُ (اي من الرجل) عَوْنًا ظَهْرَهُ »
اي المرأة

والجواب ان يقال ان تكوين الانثى من الذكر في نشأة الاشياء الأولى كان
ألبق في الانسان منه في سائر الحيوانات أولاً رعاية لشرف الانسان الاول ليكون
مبدأ لكل نوعه كما ان الله مبدأ للكون بدمه ومن ثم قال بولس كما في اع ١٧
٢٦: « صَنَعَ اللهُ جِنْسَ الْبَشَرِ كُلُّهُ مِنْ وَاحِدٍ » . وثانياً ليكون الرجل أحب للمرأة
وأنصق بها لعلها بانها صادرة منه ومن ثم قيل في تك ٢٣:٢ « مِنْ أَمْرِي
أُخِذَتْ » . ولذلك يترك الرجل اباه وامه ويلزم امرأته « وقد كان ذلك واجباً
بالاختصاص في النوع الانساني لبقاء الذكر والانثى فيه معاً مدى الحياة كلها مما
ليس يحدث في سائر الحيوانات . وثالثاً لما قاله الفيلسوف في الحقائق ل ١٨ ب ١٢
من ان اقتران الذكر والانثى في الناس ليس لضرورة التناسل فقط كما ينبغي سائر
الحيوانات بل للعبسة المنزلية ايضاً التي يشترك فيها الرجل والمرأة في بعض الافعال
والتي الرجل فيها رأس المرأة ولذاتك كان لا تفتأ ان تتكون المرأة من الرجل على
انه مصدرها . ورابعاً لما في ذلك من المعنى السري لانه رمز الى صدور الكنيسة
عن المسيح ومن ثم قال الرسول في افسس ٣:٢٥ « ان هذا السرُّ عظيمٌ اقول هذا
بالنسبة الى المسيح والكنيسة »

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان المادة ما منه يُصنع شيء والطبيعة المخلوقة لما مبدأ
محدود ولما كانت محدودة الى واحد كان مجراها ايضاً محدودةً ولذلك لا تصدر
شيئاً محدوداً في نوعه الا من مادة معينة . واما القدرة الالهية فلكونها غير متناهية
تقدّر ان تصنع شيئاً واحداً بالتنوع من اي مادة كانت كما صنعت الرجل من
تراب الارض والمرأة من الرجل

وعلى الثالث بأن القربى التي تمنع من الزيجة إنما تحصل من التناسل الطبيعي .
والمرأة لم تصدر عن الرجل بتناسل طبيعي بل بمجرد القدرة الالهية ولذلك لا يقال
لحواء انها ابنة آدم . فاللازم اذن باطل

الفصل الثالث

في ان المرأة هل كان واجباً ان تتكون من ضلع الرجل
بُخِطَ الى الثالث بان يقال : يظهر انه لم يكن واجباً ان تتكون المرأة من
ضلع الرجل لان ضلع الرجل كانت اصغر جزءاً من جسم المرأة . وليس يجوز ان
يصنع الاكبر من الاصغر الا اما باضافة شيء (وتوكان هذا هنا لكان ذلك الشيء
المضاف أولى بان يقال له مادة المرأة من الضلع) او بالتخلخل لانه « ليس يجوز
ان يمتد جسم الألبان بالتخلخل » كما قال اوغسطينوس في شرح تك ١٠ وليس
يظهر جسم المرأة اكثر تخلخلًا من جسم الرجل ولو باعتبار نسبة الضلع الى جسم
حواء في الاقل . فاذا لم تتكون حواء من ضلع آدم
٢ وايضاً لم يكن في الاعمال التي أُبدِعت في البدء شيء لا فائدة فيه فاذا كانت
ضلع آدم جزءاً مكملًا لجسمه فاذا لو ارتفعت من جسمه لبقي جسمه ناقصاً
وهذا باطل في ما يظهر

٣ وايضاً ليس يمكن ان تبين الضلع عن الانسان دون المرء . ومن يمكن أن قبل
الخطيئة . فاذا لم يكن واجباً ان تبين الضلع عن الرجل لتتكون المرأة منها
لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢: ٢٢ « بنى الرب الإله الضلع التي اخذها
من آدم امرأة »

والجواب ان يقال كان لا مقاماً ان تتكون المرأة من ضلع الرجل اما اولاً فيباناً
لوجوب الالفة بين الرجل والمرأة لانه ليس يجب ان تسيطر المرأة على الرجل
ولذلك لم تتكون من الرأس وليس يجب ان تحتقر من الرجل كانهما خاضعة له

خضوعاً عبدياً ولذلك لم تكون من الرجلين وأما ثانياً فإعادة السر لانه من جنب المسيح حين كان راقداً على الصليب فاضت اسرار الدم والماء التي بها أنشئت الكنيسة

إذا اُجيب على الاول بان بعضاً ذهبوا الى ان جسم المرأة تكون بتكثير المادة دون اضافة شيء آخر على حد تكثير الرب للارغفة الخمسة الا ان هذا مستحيل قطعاً لان هذا التكثير يكون اما بتبديل جوهر المادة او بتبديل ابعادها لاجازة ان يكون ذلك بتبديل جوهر المادة أولاً لان المادة في حد نفسها لا تقبل تبديلاً لكونها بالقوة وليس لما الا اعتبار الحمل فقط وثانياً لان الكثرة والمعلم خازنان عن ماهية المادة فليس يمكن تصور تكثير المادة بوجه مع بقائها على حالها دون اضافة شيء عليها الا بان يحصل لها ابعاد اعظم وحصول ابعاد اعظم لما هو تخلخلها كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ٤ م ٨٤ فالقول اذن بتكثير مادة يفيها دون تخلخل قول باجماع النقيضين اي باثبات الحد دون المحدود . فإذا حيث لا يظهر تخلخل في هذه التكررات وجب اثبات اضافة على المادة اما بالخلق او بالاستحالة وهو الاقرب ومن ثم قال اوغسطينوس في كلامه على يوحنا ٢٤ ان المسيح اشبع خمسة آلاف رجلاً من الارغفة الخمسة على حد اصداره من جبات قليلة حنطة كثيرة وهذا يتم باستحالة الغذاء الا انه لما قيل اشبع الجوع من الارغفة الخمسة وكون المرأة من الضلع لان الاضافة انما وردت على مادة ضلع والارغفة السابقة

وعلى الثاني بان الضلع كانت مكملّة لآدم لانه من حيث كان شخصاً ما بل من حيث كان مبدأ النوع كما ان الزرع مكمل للوئد وهو يسيل بالفعل الطبيعي مع لذته . فإذا بالأولى امكن بالقدرة الالهية تكوين المرأة من ضلع الرجل دون ألم وبذلك ينضم الجواب على الثالث

الفصل الرابع

في ان المرأة هل تكونت من الله ابتداء

يُخْطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان المرأة لم تتكون من الله ابتداء اذ ليس شخص يصدر عن مثله بالنوع ويصنع من الله ابتداء . والمرأة مصنوعة من الرجل وهما متحدان في النوع . فإذا لم تصنع من الله ابتداء

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ ان الله يدبر الجسائيات بواسطة الملائكة . وجسم المرأة متكون من مادة جسيائية . فإذا قد صنع بواسطة الملائكة لا من الله ابتداء

٣ وايضاً ما كان من مخلوقات سابق الوجود بمبادئه العلوية فانما يصدر بقدره خليفة ما لا من الله ابتداء . وجسد المرأة صدر في الاعمال الأولى بمبادئه العلوية كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ٩ ب ١٥ . فإذا لم تصدر المرأة ابتداء من الله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المشار اليه « لم يقدر ان يكون اويني الضلع امرأة الا الله الذي منه تستمد الطبيعة الكلية استقلال الوجود » والجواب ان يقال ان التوليد الطبيعي في كل نوع انما يكون من مادة معينة كما تقدم في ف ٢ والمادة التي منها يتولد الانسان طبعاً هي زرع الرجل او المرأة الانساني فإذا تمتنع ان يتولد شخص من اشخاص النوع الانساني تولد طبيعياً من مادة أخرى على ان الله وحده لكونه مبدع الطبيعة يقدر ان يصدر الاشياء الى الوجود بطريقة خارجة عن ترتيب الطبيعة ولذلك قد قدر وحده ان يكون الرجل من تراب الارض والمرأة من ضلع الرجل

إذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما ينهض على تقدير تولد الشخص من مائه في النوع تولداً طبيعياً

وعلى الثاني بما قال اوغسطينوس في شرح تلك ب ١٥ من اتنا لسنا نعلم ما اذا كان الملائكة اذوا لله خدمة في تكوين المرأة لكما نعلم يقينا انه كما ان جسد الرجل لم يتكون من تراب الارض بواسطة الملائكة كذلك لم يتكون جسد المرأة من ضلع الرجل بواسطتهم

وعلى الثالث بان الحالة الأولى للاشياء لم تحتل ان تتكون المرأة هكذا مطابقا بل بالقوة فقط كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٨ وعلى هذا فقد كان جسد المرأة سابق الوجود في الأعمال الأولى ببادئته العلية لا باعتبار القوة الفعلية بل باعتبار القوة الانفعالية فقط بالنسبة الى قوة الخالق الفعلية



البحث الثالث والتسعون

في الحد النهائي لصدور الانسان—وفيه تسعة فصول

ثم يجب النظر في الحد النهائي لصدور الانسان من حيث يقال انه مصنوع على صورة الله ومثاله والبحث في ذلك يدور على تسع مسائل — ١ هل يوجد في الانسان صورة الله — ٢ هل صورة الله موجودة في المخلوقات الغير الناطقة — ٣ في ان صورة الله هل هي في الملاك اعظم منها في الانسان — ٤ هل هي موجودة في كل انسان — ٥ في انها هل هي في الانسان بالنسبة الى الذات الالهية او الى جميع الانانيم الالهية او الى واحد منها — ٦ في انها هل هي في الانسان باعتبار القوى او الملكات او الافعال — ٧ هل هي فيه باعتبار العقل فقط — ٨ هل هي فيه بالنسبة الى جميع الموصطات — ٩ في الفرق بين الصورة والمثال

الفصل الاول

في انه هل يوجد في الانسان صورة الله

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس يوجد في الانسان صورة الله في

الش ١٨:٤٠ «بمن تشبهون الله أو آية صورة تجعلون له»

٢ وايضاً لما صورة الله بكره الذي وصفه: الرسول بقوله في كوروسي ١٥:١
«الذي هو صورة الله النير المنظور وبكر كل خلق» فإذا ليس في الانسان
صورة الله

٣ وايضاً قال ايلاريوس في كتاب الجامع ١ «الصورة مثال مطابق لما هي
صورته» وقال ايضاً هنالك «الصورة شبه تام بين متساويين» وليس بين الله
والانسان تطابق في المائلة ولا يمكن ان يكون بينهما تساوي. فإذا يمتنع ان يكون
في الانسان صورة الله

لكن يمارض ذلك قوله في تك ١: ٢٦ «لنصنع الانسان على صورتنا ومثالا»
والجواب ان يقال كما وجدت الصورة وجدت المشابهة وليس كما وجدت
المشابهة وجدت الصورة كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م٢٤ ومن ذلك
يتضح ان المشابهة داخلية في حقيقة الصورة والصورة تزيد شيئاً على حقيقة المشابهة
وهو كونها عبارة عن آخر فان الصورة يقال لها في اللاتينية imago من كون شيء
ad imitationem alterius agitur اسيه يفعل لاجل محاكاة شيء آخر
ومن ثمهما كانت بيضة مشابهة ومتساوية لبيضة أخرى ليس يقال لها صورتها اذا
ليست صادرة عنها والمساواة ليست من حقيقة الصورة فقد قال اوغسطينوس
في الموضع المتقدم ذكره «ليس كما وجدت الصورة وجدت المساواة» كما يتضح من
الصورة البادية في المראה لكنها من حقيقة الصورة الكاملة لان الصورة الكاملة
لا تخلو عن شيء مما يوجد في ما هي صادرة عنه. وواضح ان في الانسان مشابهة
ما لله مستفادة من الله على انه متمثل بها لكنها ليست مشابهة تساوي لان المتمثل
يجاوز هذا المثال مجاوزة غير متناهية ومن ثم يقال ان في الانسان صورة الله
لكن لا كاملة بل ناقصة. وقد اشار الكتاب الى ذلك بقوله صنع الانسان على

صورة الله لان حرف الجر هنا يدل على نوع من القرب الذي انما يقال للشيء البعيد اذا اجيب على الاول بان كلام النبي على الصور الجسائية المصنوعة من الانسان ودلالة على ذلك قال آية صورة تجعلون له . والله هو اوجد لنفسه صورة روحانية في الانسان

وعلى الثاني بان بكر المخلوقات كلها هو صورة الله الكاملة المثلة تمام التمثيل لما هي صورته ولهذا يقال له صورة الله وليس يقال اصلاً انه على صورة الله واما الانسان فباختبار المشابهة يقال له صورة الله و باختيار قص المشابهة يقال انه على صورة الله ولما كان الشبه التام بالله لا يمكن ان يكون الا مع الاتحاد في الطبيعة كانت صورة الله موجودة في ابنه البكر كوجود صورة الملك في ابنه المساوي له في الطبيعة وكانت موجودة في الانسان وجودها في طبيعة اجنبية كوجود صورة الملك في الدينار كما يتضح مما قاله اوغسطينوس في كتاب الاونار العشرة ب ٨ وعلى الثالث بانه لما كان الواحد موجوداً غير متجزئ كان يقال للثال مطابقاً كما يقال له واحد وليس يقال لشيء واحد بالعدد او بالنوع او بالجنس فقط بل بنوع من التشكيك او المناسبة ايضاً وهذا المعنى يوجد وحدة او موافقة بين الخليفة والله ولما قونه بين متساويين فراجع الى حقيقة الصورة الكاملة

الفصل الثاني

في ان صورة الله هل هي موجودة في المخلوقات الغير الناطقة
يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان صورة الله موجودة في المخلوقات الغير الناطقة فقد قال ديوغينيسوس في الاسماء الالهية ب ٢ مقاً ٤ « المخلوقات تضمن اشياء عليها وصورها الحادثة » . والله ليس علّة للمخلوقات الناطقة فقط بل للمخلوقات الغير الناطقة ايضاً . فاذا صورة الله موجودة في المخلوقات الغير الناطقة ٢ وايضاً كما كان الشبه اظهر في شيء كان اقرب الى حقيقة الصورة . وقد

قال ديونيسيوس في الاماء الالهية ب٤٤ مقاء « ان شعاع الشمس اشبه شيء بالخيرية الالهية » فهو اذن على صورة الله

٣ وايضاً كما كان شيء ؟ اتم حسناً وخيرية كان اشبه بالله . ومجموع الكون اتم حسناً وخيرية من الانسان لانه وان كان كل شيء حسناً الا انه يقال لمجموع الاشياء حسنٌ جداً كما في تلك ١ فاذا ليس الانسان وحده على صورة الله بل مجموع الكون

٤ وايضاً قال بوليسيوس عن الله في كتاب التعازي ٣ قض ٩ « مدير العالم بعقله وفطر اياه على صورته المشابهة له » فاذا ليست الخليفة الناطقة وحدها على صورة الله بل مجموع العالم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تلك ل٦ ب١٢ « ان فضل الانسان قائم بكون الله صنعه على صورته لانه وهبه نفساً عقلية بها يفضل البهائم » فاذا ما لا عقل له فليس على صورة الله

والجواب ان يقال ان حقيقة الصورة لا يكفي لها كل مشابهة ولو كانت صادرة عن آخر لانه اذا كان شيء ٤ متشابهاً لآخر في الجنس فقط او في عرض عام فليس يقال انه على صورته فلا يجوز ان يقال ان الدودة الصادرة عن الانسان هي صورة الانسان لمشابتها له في الجنس وكذا لا يجوز ان يقال لما بصير ابيض على مثال غيره انه على صورته بسبب ذلك لان الابيض عرض عام لانواع كثيرة بل ان حقيقة الصورة تقتضي المشابهة في النوع كوجود صورة الملك في ابنه او على الاقل في عرضي خاص بالنوع وخصوصاً في الشكل كما يقال ان صورة الانسان موجودة في الدينار ولهذا قال ايلاريوس صريحاً « الصورة مثال مطابق » وواضح ان المشابهة النوعية تعتبر بحسب الفصل الاخير وبعض الاشياء تشبه الله اولاً وبالشبه الاعم من حيث هي موجودة وثانياً من حيث هي حية

وثالثاً من حيث هي عاقلة قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٥١ «وهذه هي من شدة الشبه بالله بحيث هي اقرب المخلوقات اليه» ومن ذلك يتضح ان المخلوقات العقلية هي وحدها في الحقيقة على صورة الله

اذا اجيب على الاول بان كل ناقص فهو حاصل بنوع من المشاركة في الكمال ومن ثمة فما ليس له تمام حقيقة الصورة فهو مع ذلك مشترك في شيء من حقيقتها من حيث يشابه الله نوعاً من المشابهة ولهذا قال ديونيسيوس ان المخلوقات تتضمن اشباه العلل وصورها الحادثة اي التي يحدث حصولها فيها بوجه ما لاطلاقاً وعلى الثاني بان ديونيسيوس انما يشبه شعاع الشمس بالخيرية الالهية باعتبار التأثير لا باعتبار شرف الطبيعة كما تقتضي حقيقة الصورة

وعلى الثالث بان مجموع الكون انما هو اتم حسناً وخبرة من الخليفة العقلية باعتبار الامتداد والانتشار واما باعتبار الشدة والاجتماع فالخليفة العقلية اتم شهاً بالكمال الالهي لقدرتها على ادراك الخير الاعظم - او يجب بان الجزء لا يكون قسماً للكل بل لجزء آخر فنتي قلنا ان الطبيعة العقلية هي وحدها على صورة الله لا ينتني ان يكون مجموع الكون كذلك باعتبار جزء منه بل انما ينتفي بذلك سائر اجزائه

وعلى الرابع بان بوليسيوس اراد بالصورة حقيقة المشابهة التي بها يحكي المصنوع المثال الصناعي القائم في عقل الصانع وكل خليفة بهذا الاعتبار صورة المثالم القائم في العقل الالهي وليس هذا مرادنا بالصورة هنا بل المراد بها الصورة التي تعتبر بحسب مشابة الطبع اي باعتبار مشابهة جميع الاشياء للوجود الأول من حيث هي موجودة وللحياة الأولى من حيث هي حية وللعكمة الأولى من حيث هي عاقلة



الفصل الثالث

في ان صورة الله هل هي في الملاك اعظم منها في الانسان
يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان صورة الله ليست في الملاك اعظم منها
في الانسان فقد قال اوغسطينوس في خطبي الصورة « لم يجعل الله خليفة على
صورته سوى الانسان » فاذا ليس يصدق القول بان صورة الله هي في الملاك
اعظم منها في الانسان

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ « الانسان مصنوع على
صورة الله بحيث لم يجعل من الله بواسطة خليفة ما فلم يكن شيء اقرب منه
اليه . وانما يقال خليفة ما انها صورة الله باعتبار قربها اليه . فاذا ليست صورة
الله في الملاك اعظم منها في الانسان

٣ وايضاً لما يقال لخليفة انها على صورة الله من حيث انها ذات طبيعة عقلية .
والطبيعة العقلية لا تشد ولا تضعف اذ ليست مندرجة تحت جنس العرض
لاندراجها تحت جنس الجوهر . فاذا ليست صورة الله في الملاك اعظم منها في
الانسان

لكن بعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٤ في الانجيل « يقال للملاك
علم المشابهة لان شبه الصورة الالهية فيه اظهر »

والجواب ان يقال يجوز ان تكلم على صورة الله باعتبارين اولاً من جهة ما
فيه تعتبر حقيقة الصورة وهو الطبيعة العقلية وبهذا الاعتبار تكون صورة الله
في الملائكة اعظم منها في الناس لان الطبيعة العقلية في الملائكة اكل كما تضعف
تقدم في مب ٦٢ ف ٦ ومب ٧٥ ف ٧ وثانياً يجوز ان تعتبر صورة الله في الانسان
من جهة ما تعتبر فيه اعتباراً ثانوياً اي باعتبار ان في الانسان شيئاً ما الله من
حيث ان الانسان يصدر عن الانسان كما يصدر الاله عن الاله ومن حيث ان

نفس الإنسان توجد كلها في البدن كله وكلها في كل جزء منه كما يوجد الله في العالم وهذا الاعتبار ونحوه تكون صورة الله في الإنسان اعظم منها في الملاك الا ان حقيقة الصورة الالهية لا تعتبر بهذا الاعتبار بنفسها في الإنسان الا بعد اعتبار المشابهة الأولى في الطبيعة العقلية والا كانت الحيوانات المعجم ايضاً على صورة الله وعلى هذا فلما كانت صورة الله باعتبار الطبيعة العقلية هي في الملاك اعظم منها في الإنسان وجب القول بان صورة الله اعظم في الملاك مطلقاً وفي الإنسان من وجه

إذا اجيب على الاول بان مراد اوغستينوس نفي صورة الله عن سائر المخلوقات الساقطة الخالية من العقل لاعن الملائكة

وعلى الثاني بانه كما يقال ان النار الطيف جميع الاجسام في نوعها ومع ذلك فبعض النار الطيف من بعض كذلك يقال ان ليس شيء اقرب الى الله من العقل الانساني باعتبار جنس الطبيعة العقلية فقد قال هو نفسه قيل ذلك «الموجودات العاقلة قريبة الشبه الى الله بحيث ليس شيء من المخلوقات اقرب منها اليه» فإذا ليس ينبغي بذلك كون صورة الله في الملاك اعظم

وعلى الثالث بانه ليس المراد بكون الجوهر لا يقبل الاكثر والاقل ان نوعاً منه لا يكون اقل من نوع آخر بل ان شخصاً واحداً بعينه ليس اشتراكه في نوعه تارة اكثر وتارة اقل وليس يشترك اشخاص كثيرون ايضاً في نوع الجوهر اشتراكاً متفاوتاً في الكثرة والقلة

الفصل الرابع

في ان صورة الله هل هي موجودة في كل انسان

يُخْطِئُ الى الرابع بان يقال: يظهر ان صورة الله ليست موجودة في كل انسان فقد قال الرسول في ا كورا ٧: ١ ان الرجل هو صورة الله والمرأة هي صورة

الرجل والمرأة شخص من أشخاص النوع الانساني . فاذا ليس يصدق على كل شخص ان يكون صورة الله

٢ وايضاً قال الرسول في رو٢٩:٨ » الذين سبق فعرف انهم يكونون مطابقين لصورة ابنه اياهم انتخب « . وليس جميع الناس متتبعين . فاذا ليس جميع الناس مطابقين لصورة الله

٣ وايضاً ان المشابهة من حقيقة الصورة كما مر في ف١ والانسان بصير بالخطيئة مبيناً لله . فاذا يفقد صورة الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز٣٨:٧ » انما يسلك الانسان في الصورة «
والجواب ان يقال لما كان يقال للانسان انه على صورة الله باعتبار الطبيعة العقلية كان عظم صورة الله فيه على حسب عظم قدرة الطبيعة العقلية على محاكاة الله واعظم ما تحاكي فيه الطبيعة العقلية الله هو تعقله تعالى ومحبة لنفسه ومن ثم يجوز اعتبار صورة الله في الانسان على ثلاثة اضرب اولاً من حيث ان في الانسان تاهباً طبيعياً لتعقل الله ومحبة وهذا التاهب قائم في طبيعة العقل المشتركة بين جميع الناس . وثانياً من حيث ان الانسان يعرف الله ويحبه بالفعل او بالقوة لكن معرفة ومحبة ناقصتين وهذه هي الصورة الحاصلة بموافقة النعمة . وثالثاً من حيث ان الانسان يعرف الله ويحبه بالفعل معرفة ومحبة كاملتين وعلى هذا النحو تعتبر الصورة بحسب مشابة المجد ومن ثم جعل الشارح الصورة في كلامه على قوله في مز٤:٧ » ارسنم علينا نور وجهك ايها الرب « على ثلاثة اقسام صورة الخلق وصورة التجديد وصورة المشابهة فالصورة الاولى حاصلة في جميع الناس والثانية في الابرار فقط والثالثة في السعداء فقط

اذ اوجب على الاول بان صورة الله موجودة في الرجل وفي المرأة باعتبار ما تقوم به بالاصالة حقيقة الصورة وهو الطبيعة العقلية ومن ثم بعد ان قال في

تك ١ : ٢٧ « على صورة الله خلقه » قال « ذكراً وأنثى خلقهم » وإنما قال خلقهم بالجمع دفماً لايام اجتماع الذكورة والانوثة — في شخص واحد كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٣ ب ٢٢. « وأما باعتبار غير ذلك من الامور الثانوية فتوجد صورة الله في الرجل دون المرأة لان الرجل هو مبدأ المرأة وغايتها كما ان الله هو مبدأ الخليقة بأسرها وغايتها ولذلك فبعد ان قال الرسول ان « الرجل هو صورة الله ومجده » اما المرأة فهي مجد الرجل » اوضح وجه قوله هذا فقال « لان الرجل ليس من المرأة بل المرأة من الرجل . ولم يخلق الرجل لاجل المرأة بل المرأة لاجل الرجل »

وعلى الثاني والثالث بان تترك الحجتين انما تنهضان في حق الصورة الحاصلة باعتبار موافقة الثمرة والمجد

الفصل الخامس

في ان صورة الله هل هي في الانسان باعتبار ثالث الاقانيم يُعطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان صورة الله ليست في الانسان باعتبار ثالث الاقانيم الالهية فقد قال اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ١ « ان الوهية الثالث المقدس وصورته التي عليها صُنِعَ الانسان واحدة بالذات » وقال ايلاريوس في كتاب الثالث ب ٥ « الانسان مصنوع على صورة الثالث المشتركة » فاذا صورة الله انما هي موجودة في الانسان باعتبار الذات لا باعتبار ثالث الاقانيم

٢ وايضاً في كتاب عقائد الكنيسة ان صورة الله تُعَبَّرُ في الانسان بحسب الازلية وقال الدمشقي ايضاً في كتاب الدين المستقيم ١٢ ب ١٢ « ان قوله ان الانسان على صورة الله يدل على كونه عقلياً ومختاراً وربّ فعله » وقال غريغوريوس النيصي ايضاً في كتاب عمل الانسان ب ١٦ « ان قول الكتاب ان الانسان

صُنِعَ عَلَى صُورَةِ اللَّهِ هُوَ بِمِثْلَةِ قَوْلِهِ أَنَّ الطَّبِيعَةَ «لإنسانية صُنِيتْ» مُشْتَرَكَةٌ فِي كُلِّ خَلْقٍ لِأَنَّ الْإِلَهِيَّةَ هِيَ غَاثُ الْخَيْرِ . وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ يُرْجَعُ إِلَى تَمَازُجِ الْإِقَانِيمِ بَلْ بِالْأُخْرَى إِلَى وَحْدَانِيَةِ الدَّاتِ . فَإِذَا لَبِستْ صُورَةُ اللَّهِ فِي الْإِنْسَانِ بِاعْتِبَارِ ثَلَاثِ الْإِقَانِيمِ بَلْ بِاعْتِبَارِ وَحْدَانِيَةِ الدَّاتِ

٣ وإيضاً أَنَّ الصُّورَةَ تُرْشِدُ إِلَى مَعْرِفَةٍ مَا هِيَ صُورَتُهُ فَلَوْ كَانَتْ صُورَةُ اللَّهِ فِي الْإِنْسَانِ بِاعْتِبَارِ ثَلَاثِ الْإِقَانِيمِ لَقَدَرِ الْإِنْسَانُ أَنْ يَعْرِفَ بِالْمَعْرِفَةِ الطَّبِيعِيَّةِ ثَلَاثَ الْإِقَانِيمِ الْإِلَهِيَّةِ لِقُدْرَتِهِ عَلَى أَنْ يَعْرِفَ نَفْسَهُ بِالْفِطْرَةِ الطَّبِيعِيَّةِ . وَهَذَا بَاطِلٌ كَمَا تَقَرَّرَ فِي مَب ٨٢ ف ١

٤ وإيضاً لَيْسَ بِصَدَقِ اسْمِ الصُّورَةِ عَلَى كُلِّ مَنْ الْإِقَانِيمِ الثَّلَاثَةُ بَلْ عَلَى الْإِبْنِ فَقَطْ فَقَدْ قَالَ أَوْغُسْطِينُوسُ فِي كِتَابِ الثَّلَاثِ ٦ ب ٢ «الابن وحده هو صورة الآب» فَلَوْ كَانَتْ صُورَةُ اللَّهِ تُعْتَبَرُ فِي الْإِنْسَانِ مِنْ جِهَةِ الْإِقْنُومِ لَمْ يَكُنْ فِي الْإِنْسَانِ صُورَةُ الثَّلَاثِ كُلِّهَا بَلْ صُورَةُ الْإِبْنِ فَقَطْ

لَكِنْ يَعَارِضُ ذَلِكَ قَوْلُ إِيْلَارِيُوسُ فِي كِتَابِ الثَّلَاثِ ٤ «مَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ الْإِنْسَانَ صُنِعَ عَلَى صُورَةِ اللَّهِ يَدُلُّ عَلَى تَكَثُّرِ الْإِقَانِيمِ الْإِلَهِيَّةِ»

وَالْجَوَابُ أَنَّ يُقَالُ أَنَّ الْإِقَانِيمِ الْإِلَهِيَّةِ اتِّمَّازٌ بِحَسَبِ الْأَصْلِ أَوْ بِالْأُخْرَى بِحَسَبِ إِضَافَاتِ الْأَصْلِ كَمَا مَرَّ فِي مَب ٤٠ ف ٢ وَلَيْسَتْ طَرِيقَةُ الْأَصْلِ وَاحِدَةً فِي الْجَمِيعِ بَلْ هِيَ فِي كُلِّ شَيْءٍ بِحَسَبِ مَا يَلَامُ طَبِيعَتَهُ فَلَيْسَ صُدُورُ غَيْرِ الْمُتَنَفِّسَاتِ كَصُدُورِ الْحَيَوَانِ وَلَا صُدُورِ الْحَيَوَانِ كَصُدُورِ النَّبَاتِ وَبِذَلِكَ يُضْفَعُ أَنَّ تَمَازُجَ الْإِقَانِيمِ الْإِلَهِيَّةِ اتِّمَّازٌ هُوَ بِحَسَبِ مَا يَلَامُ الطَّبِيعَةَ الْإِلَهِيَّةَ وَمَنْ نَهَى لَيْسَ يَنْتَفِي بِكَوْنِ الْإِنْسَانِ عَلَى صُورَةِ اللَّهِ بِاعْتِبَارِ مُشَابَهَةِ الطَّبِيعَةِ كَوْنَهُ عَلَى صُورَةِ اللَّهِ بِاعْتِبَارِ تَمَثُّلِ الْإِقَانِيمِ الثَّلَاثَةِ بَلْ أَنَّ أَحَدَ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ لَا زَمَّ عَنِ الْآخَرِ فَالْخَلْقُ أَذِنَ أَنَّ فِي الْإِنْسَانِ صُورَةَ اللَّهِ بِاعْتِبَارِ الطَّبِيعَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَبِاعْتِبَارِ ثَلَاثِ الْإِقَانِيمِ لِأَنَّ لِلْإِقَانِيمِ الثَّلَاثَةِ فِي

الله أيضاً طبيعة واحدة

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضين الاولين

وعلى الثالث بان تلك الحجة انما تنهض لو كانت صورة الله في الانسان مثلاً
 لله بمثل تاماً لكن الفرق بين هذا الثالث الذي فينا والثالث الالهي عظيم جداً
 كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ٦ ومن ثم قال ايضاً في الموضع
 المذكور « نرى الثالث الذي فينا دون ان نؤمن به فقط واما كون الله ثالثاً
 فنؤمن به فقط دون ان نراه »

وعلى الرابع بان بعضاً ذهبوا الى ان في الانسان صورة الابن فقط الا ان
 اوغسطينوس قد رد ذلك في كتاب الثالث ١٢ ب ٥ و ٦ اولاً لانه لو كان
 الانسان مصنوعاً على مثال الابن لكان بالضرورة مصنوعاً على مثال الآب لان
 الابن مشابه للآب في الذات المساوية فيها. وثانياً لانه لو كان الانسان مصنوعاً
 على صورة الابن فقط لم يقل الآب لتصنع الانسان على صورتنا ومثالنا بل على
 صورتك ومثالك. فاذاً ليس المراد بقوله « على صورة الله صنعه » ان الآب صنع
 الانسان على صورة الله الذي هو الابن فقط كما فسر بعض بل المراد به ان
 الله الثالث صنع الانسان على صورته اي صورة الثالث كله — واما قوله ان
 الله « صنع الانسان على صورته » فيحمل معنيين احدهما ان يكون حرف الجر
 دالاً على نهاية الفعل فيكون المعنى لتصنع الانسان على حال ان تكون فيه
 صورتنا. والآخر ان يكون حرف الجر مفيداً للسببية المثالية على حد قولنا هذا
 الكتاب مصنوع على ذلك الكتاب فيكون المراد بصورة الله الذات الالهية التي
 يقال لها صورة توسعاً من حيث ان الصورة تُطلق على المثال او على ما قال
 بعض من حيث ان الاقانيم الالهية انما هي متشابهة في الذات

الفصل السادس

في ان صورة الله هل هي في الانسان باعتبار العقل فقط

يُخطئ الى السادس بان يقال: يظهر ان صورة الله ليست في الانسان باعتبار العقل فقط فقد قال الرسول في ١ كور ١١: ٧ ان الرجل هو صورة الله وليس الرجل هو العقل فقط. فاذا لا تُعتبر صورة الله من جهة العقل فقط

٢ وايضاً في تلك ٢٧: ١ «خلق الله الانسان على صورته على صورته خلقه ذكراً وأنثى خلقهم» والذكر والانثى اثنا يتمايزان من جهة البدن. فاذا لا تُعتبر صورة الله في الانسان من جهة العقل فقط بل من جهة البدن ايضاً

٣ وايضاً يظهر ان الصورة تُعتبر على الخصوص بحسب الشكل والشكل مختص بالبدن. فاذا لا تُعتبر صورة الله في الانسان من جهة العقل فقط بل من جهة البدن ايضاً

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح تلك ٢٧: ١ و ٢٤ ان فينا رؤى ثلاثاً جسمية وروحانية او وهمية وعقلية. فاذا كانت فينا بحسب الرؤية العقلية الخاصة بالعقل ثالث باعتبارها تكون على صورة الله فكذا الامر في الرؤيةين الآخرين ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٢٣: ٤ «تجددوا بروح اذهانكم والبسوا الانسان الجديد» ومناد ذلك ان تجددنا الذي يتم بلبس الانسان الجديد اثنا يرجع الى العقل. وقد قال في كولوسي ٣: ١٠ «البسوا الانسان الجديد تجدد لمعرفة الله على صورة خالقه» فاستد الجد الذي يتم بلبس الانسان الجديد الى صورة الله. فاذا كون الانسان على صورة الله راجع الى العقل فقط والجواب ان يقال لما كانت جميع المخلوقات تشبه الله نوعاً من المشابهة كانت الخليقة الناطقة وحدها تشبه بطريق الصورة كما مر في ٢١ واما سائر

المخلوقات فتشبهه بطريق الأثر . وما به تفضل الخليفة الناطقة سائر المخلوقات هو العقل فإذا الخليفة الناطقة أيضاً لاتشبه الله الا بحسب العقل واما بحسب ما قد يكون لها من الاجزاء الأخرى فلتما تشبهه بطريق الأثر كائنا الاشياء التي انما تكون المشابهة فيها بحسب هذه الاجزاء والوجه في ذلك يمكن استيضاحه من اعتبار طريقة تمثيل الاثر وطريقة تمثيل الصورة فان الصورة تمثل بطريقة مشابهة النوع كما مر في ٢ والاثر يمثل بطريقة المعلول الذي ليس يبلغ في تمثله علته الى مشابهة النوع فان الرسم التي يحدتها الحيوان بحركته يقال لها آثار وكذا يقال للرماد اثر النار وخراب الارض اثر عسكر العدو فإذا يجوز اعتبار هذا الفرق بين المخلوقات الناطقة والمخلوقات الأخرى . من جهة اشتغال المخلوقات الناطقة على شبه الطبيعة الالهية ومن جهة اشتغالها على شبه الثالث الغير المخلوق لانه من جهة شبه الطبيعة الالهية يظهر ان المخلوقات الناطقة تتصل نوعاً ما الى مائنة النوع من حيث انها لاتشبه الله في الوجود والحيوة فقط بل في العقل ايضاً كما تقدم في ٢ واما سائر المخلوقات فلا تعقل بل اذا اعتبر استعدادها يظهر فيها اثر ما للعقل الذي اصدرها . وكذا لما كان الثالث الغير المخلوق انما يقع التمايز فيه بحسب صدور الكلمة عن الفاعل وصدور الهبة عن كيهما كما اسلفنا في مب ٢٤٥ فجاز ان يقال ان في الخليفة الناطقة صورة الثالث الغير المخلوق حاصلة بنوع من مشابهة النوع من حيث يوجد فيها صدور الكلمة من جهة العقل وصدور الهبة من جهة الارادة واما سائر المخلوقات فليس فيها مبدأ الكلمة والكلمة والهبة بل لتما يظهر فيها اثر يدل على ان هذه الامة موجودة في العلة التي اصدرتها لان حصول الخليفة على جوهر متكيف ومحدود يدل على انها صادرة عن مبدأ ما ونوعها يدل على كلمة الفاعل كما تدل صورة البيت على تصور الصانع وترتيبها يدل على محبة التسمي اصدرها التي بها يتجه المعلول الى الخير

كما يدل استعمال البناء على ارادة الصانع . فإذا يوجد في الانسان شبه الله
بطريق الصورة باعتبار العقل واما باعتبار سائر اجزائه فبطريق الاثر
إذا اجيب على الاول بأنه ليس يقال للانسان صورة الله لانه صورة مجاهية
بل لتضمنه صورة الله مرتسعة بحسب العقل كما يقال للدينار صورة قيصر من
حيث يشتمل على صورة قيصر فإذا لا يجب ان تعتبر صورة الله في الانسان
بحسب كل جزء منه

وعلى الثاني بان اوغسطينوس قال في كتاب الثالث ١٢ ب ٥ ان بعضاً أثبتوا
صورة الثالث في الانسان لكن لا باعتبار شخص واحد بل باعتبار أشخاص متعددة
فقالوا « ان الرجل يمثل اقنوم الاب وما يصدر عن الرجل بطريق الولادة يمثل
اقنوم الابن وان المرأة الصادرة عن الرجل لا على انها ابن او ابنة تمثل الاقنوم
الثالث الذي هو الروح القدس » غير ان هذا القول يظهر فساد اول وهلة
اما اولاً فللزم ان الروح القدس هو مبدأ الابن كما ان المرأة هي مبدأ الولد الذي
يولد من الرجل واما ثانياً فللزم ان ليس الانسان الا على صورة اقنوم واحد واما
ثالثاً فلأنه لو كان الامر كما ذكر للموجب ان يذكر الكتاب صورة الله في الانسان
الا بعد صدور النسل . فالحق اذن ان الكتاب لم يقل « ذكرنا وانثى خلقهما »
بعد قوله « على صورة الله خلقه » يائناً لكون صورة الله تعتبر بحسب التمايز في
الجنس بل لكونها مشتركة في الذكر والانثى من حيث انها حاصلة باعتبار العقل
الذي ليس فيه تمايز جنسي ومن ثم بعد ان قال الرسول في كورنثي ٣ « على صورة
خالقه » قال « حيث ليس ذكر ولا أنثى »

وعلى الثالث بأنه وان كانت صورة الله في الانسان لا تعتبر بحسب الشكل
الجسماني الا انه لما كان جسم الانسان قد انفرد من بين سائر اجسام الحيوانات
الارضية بكونه ليس منحياً الى الارض بل على حال يقتدر بها على مراقبة السماء كان

أحق من أجسام سائر الحيوانات بأن يرى أنه مصنوع على صورة الله ومثاله كما قال
 أوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٥١ لكن لا يعني أن في جسم الإنسان صورة الله
 بل يعني أن شكل الجسم الإنساني يمثل صورة الله التي في النفس بطريق الأثر
 وعلى الرابع بأن في كل من الرؤية الجسدية والرؤية الوهمية ثالثاً ما كما
 قال أوغسطينوس في كتاب الثالث ١١ ب ٢ فإن في الرؤية الجسدية أولاً
 صورة الجسم الخارج وثانياً الإبصار الذي يحصل بانطباع شيء ما للصورة المذكورة
 في الباصرة وثالثاً قصد الإرادة الذي يبعث الباصرة على الإبصار ويقيده في الشيء
 المرئي . وكذا أيضاً في الرؤية الوهمية أولاً الصورة المحفوظة في الحافظة وثانياً نفس
 الرؤية الوهمية التي تحصل من طريق أن القوة الواهمة تتصور بالصورة المذكورة
 وثالثاً قصد الإرادة الجامع بينهما غير أن كلا التالوثين ليس لهما حقيقة الصورة
 الأصلية لأن صورة الجسم الخارج خارجة عن طبيعة النفس والصورة التي في
 الحافظة وإن لم تكن خارجة عن النفس لكنها واردة عليها من خارج فلم يكن في
 كلتا هاتين صورتين تمثيل للآفانيم الأخفية . شابة لما في الطبيعة والازلية ثم
 الرؤية الجسدية لا تصدر عن صورة الجسم الخارج فقط بل عنها وعن حاسة
 الرأي معاً . وكذا الرؤية الوهمية لا تصدر عن الصورة المحفوظة في الحافظة فقط بل
 عن القوة الواهمة أيضاً فلم يكن في هاتين الرؤيتين تمثيل لائق لصدور الابن عن
 الآب وحده . ثم قصد الإرادة الجامع بين كلا الأمرين المتقدم ذكرهما ليس
 يصدر عنهما لافي الرؤية الجسدية ولا في الرؤية الروحانية فلا يتمثل به صدور
 الروح القدس عن الآب والابن تمثيلاً لائقاً

الفصل السابع

في أن صورة الله هل هي موجودة في النفس باعتبار الأفعال
 يُخطئ إلى السابع بأن يقال : يظهر أن صورة الله ليست موجودة في النفس

باعتبار الافعال فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ل١١ ب ٢٦ «الانسان
منطور على صورة الله من حيث نحن موجودون ونعلم اننا موجودون ونحب
وجودنا وعلنا» . والوجود ليس فعلاً . فاذاً لا تُعتبر صورة الله في النفس من جهة
الافعال

٢ وايضاً ان اوغسطينوس جعل صورة الله في النفس باعتبار ثلاثة امور العقل
والعلم والمحبة كما في كتاب الثالث ٩ ب ٤ والعقل ليس فعلاً بل قوة او هو ماهية
النفس العاقلة . فاذاً لا تُعتبر صورة الله من جهة الافعال

٣ وايضاً ان اوغسطينوس جعل صورة الثالث في النفس باعتبار الذكر
والتعلل والارادة كما في الكتاب المذكور . ١١ ب ١١ . وهذه الثلاثة انما هي قوى
طبيعية للنفس كما قال المعلم في كتاب الاحكام ٣ تم ١ . فاذاً صورة الله تُعتبر
بحسب القوى لا بحسب الافعال

٤ وايضاً ان صورة الثالث تبقى دائماً في النفس . والفعل ليس يبقى دائماً .
فاذاً صورة الله لا تُعتبر في النفس بحسب الافعال

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٦ جعل الثالث في
الاجزاء السافلة من النفس بحسب الرؤية الفعلية الحسية والوهمية . فاذاً كذلك
الثالث الذي في العقل والذي بحسبه الانسان على صورة الله بحسب اعتباره بحسب
الرؤية الفعلية

والجواب ان يقال قد مرّ في ف ٢ ان من شأن الصورة ان تمثل النوع على
نحو ما فاذاً اذا وجب اثبات صورة الثالث الالهي في النفس وجب اعتبارها
بالاصالة في ماهو اشدّ قرباً بحسب الطاقة الى تمثيل نوع الاقائيم الالهية . والاقائيم
الالهية تمتاز بحسب صدور الكلمة عن القائل وصدور المحبة الرابطة بينهما على
انه يتمتع وجود الكلمة في نفسنا دون الافكار بالفعل كما قال اوغسطينوس في

كتاب الثالث ١٤ ب ٧ وعلى هذا فصورة الثالث تدبر في العقل أولاً وبالاصالة بحسب الافعال اي من حيث اننا بالعلم النفسي نحصل لنا بالتفكير تصويغ في باطننا الكلمة ومن ذلك تصدر فينا المحبة الا انه لما كانت مبادئ الافعال هي الملكات والقوى وكان كل شيء موجوداً بالقوة في مبدئه جاز ان تُعبر صورة الثالث في النفس ثانياً وبالتبعية بحسب القوى وخصوصاً بحسب الملكات وذلك من حيث ان الافعال موجودة فيها بالقوة

اذا اجيب على الاول بان وجودنا الذي يرجع الى صورة الله هو الوجود الخاص الذي نفوق به سائر الحيوانات وهذا الوجود لما يحصل لنا باعتبار حصولنا على العقل ومن ثمَّ كان هذا الثالث هو نفس ذلك الثابت الذي اثبتته اوغسطينوس في كتاب الثالث ٩ ب ٤ وجعله قائماً بالعقل والعلم والمحبة

وعلى الثاني بان اوغسطينوس وضع أولاً هذا الثالث في العقل الا انه لما كان العقل يدرك ذاته كلها من وجه ويجهلها ايضاً من وجه اي من حيث هو متمايز عن غيره وكان من ثمَّ يبحث عن نفسه كما اثبت به ذلك في ك ١٠ ب ٣ و ٤ ولم يكن العلم مساوياً للعقل بالكلية جعل في النفس ثلاثة امور خاصة بالعقل وهي الذكر والتعقل والارادة التي ليس يجهل احد انه حاصل عليها وقد آثر جعل صورة الثابت في هذه الثلاثة لانها انسب بذلك من الثلاثة التي ذكرها قبلها وعلى الثالث بان اوغسطينوس قرّر في كتاب الثالث ١٤ ب ٧ انه يقال اننا نعقل بعض الاشياء ونزدها ونجهلها في حال افكارنا فيها وفي حال عدم افكارنا فيها الا انها متى كانت دون الافكار فيها كانت خاصة بالذكر الذي ليس عنده الا امساكاً بالملكة للعالم والمحبة غير انه لما كان « يتمتع بوجود الكلمة هناك دون الافكار لاننا نتفكر في كل ما نقوله حتى بذلك اللفظ الباطن الذي ليس يختص ببلغة بشرية » كانت تلك الامور الثلاثة وهي الحافظة والقوة العاقلة والارادة التي

بهذه الصورة ومرادنا بذلك التعقل النسبي به تعقل حال الافتكار والارادة او
الحجة التي تجمع بين الولد والوالد» كما قال في الموضع المتقدم ذكره ومن ذلك
يتضح انه اثر جعل صورة الثالث الالهي في التعقل والارادة باعتبار كونهما بالفعل
على جعلها فيهما باعتبار كونهما في حفظ التذكارة بالملكة وان كانت صورة الثالث
موجودة في النفس على نحو ما بهذا الاعتبار ايضا كما قال ايضا في الموضع المشار
اليه وبذلك يتضح ان الذكر والتعقل والارادة ليست ثلاث قوى كما في كتاب
الاحكام

وعلى الرابع بانه ربما اجاب محب بان اوغسطينوس قال في كتاب الثالث
١٤ ب ٦ «العقل يتذكر ويعقل ويجب ذاته دائما» مما قد حمله بعض على ان المراد به
ان النفس تعقل وتحب ذاتها دائما بالفعل غير انه قد نفي كون المراد به ذلك بقوله
بعده «لا تفكر دائما انها متخازة بما ليس اياها» وبذلك يتضح ان النفس لا تعقل
وتحب ذاتها دائما بالفعل بل بالملكة وقد يقال انها كلما عقلت شيئا عقلت ذاتها
بادراكها فعلها الا انها لما تكن عاقلة دائما بالفعل كما هو ظاهر في النائم وجب
القول ان الافعال وان لم تبقى دائما في انفسها لكنها تبقى دائما في مبادئها التي هي
القوى والملكات ومن ثم قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم ذكره ب ٤ «اذا
كانت النفس الناطقة صنعت على صورة الله من حيث تقدر ان تستعمل
الناطق والتعقل لاجل تعقل الله ومشاهدته فقد كانت صورة الله فيها منذ بدء
وجودها»

الفصل الثامن

في ان صورة الثالث الالهي هل هي في النفس بالنسبة الى الموضوع الذي هو الله فقط
يُختم الى الثامن بان يقال : يظهر ان صورة الثالث الالهي ليست في النفس
بالنسبة الى الموضوع الذي هو الله فقط لانها انما توجد في النفس باعتبار صدور

الكلمة فينا عن القائل والمجبة عن كليهما كما مر في الفصل السابق . وهذا يحصل عندنا بالنسبة الى كل موضوع . فإذا صورة الثالث الالهي موجودة في عقلنا بالنسبة الى كل موضوع

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٢ ب ٤ « متى بحثنا عن الثالث في النفس نبعث عنه في النفس كلها دون تفرقة بين الفعل النطقي في الزمانيات والنظر في الازليات » فإذا صورة الثالث توجد في النفس بالنسبة الى الموضوعات الزمانية ايضاً

٣ وايضاً اتما تتأمل الله ونجبه بحسب موهبة النعمة فلو كانت صورة الثالث تعتبر في النفس بحسب تذكر الله وتعلقه وارادته اي محبته لم تكن صورة الله حاصلة في الانسان بالطبع بل بالنعمة فلم تكن مشتركة في جميع الناس

٤ وايضاً ان القديسين الحاصلين في الوطن قريون جداً الى صورة الله باعتبار رؤيته المجد ومن ثم قبل في ٢ كور ١٨: ٣ « تتحول الى تلك الصورة بعينها من مجد الى مجد » ورؤية المجد تدرك بها الزمانيات . فإذا صورة الله تعتبر فينا بالنسبة الى الزمانيات ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ١٢ « ليست صورة الله في العقل من حيث يتذكر ويجب ويعقل ذاته بل من حيث يقدر ايضاً ان يتذكر ويعقل ويجب الله الذي صنع » فبالأولى اذن لا تعتبر صورة الله في العقل بالنسبة الى موضوعات أخرى

والجواب ان يقال ان الصورة تتضمن المشابهة البالغة من وجه ما الى تمثيل النوع كما تقدم في ٢ و ٧ فوجب من ثم ان تعتبر صورة الثالث الالهي في النفس بالنسبة الى شيء يمثل الاقانيم الالهية بالتمثيل التوحي على حسب طاقة الخلق والاقانيم الالهية لتمايز باعتبار صدور الكلمة عن القائل والمجبة عن كليهما

كما مرّ في الفصل السابق وكلمة الله تولد من الله باعتبار معرفته نفسه والمحبة
تصدر عن الله باعتبار محبته لنفسه . وواضح أن اختلاف الموضوعات يحدث
اختلافاً في نوع الكلمة والمحبة لان الكلمة المتصورة عند عقل الانسان في حق
الحجر والمتصورة في حق الفرس ليستا متحدتين نوعاً في عقل الانسان وكذا
ليست محبتهما متحدة نوعاً . فإذا انما تعتبر الصورة الالهية في الانسان من جهة
الكلمة المتصورة في حق معرفة الله ومن جهة المحبة المنبعثة من هناك فإذا انما
تعتبر صورة الله في النفس من جهة ما يتجه او ما من شأنه ان يتجه الى الله .
والعقل يتجه الى شيء على نحوين بالقصد والمباشرة وبالتبعية والواسطة كما يقال
لمن ينظر في صورة انسان في المرآة انه يتجه الى ذلك الانسان ومن ثم قال
اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ٨ « العقل يتذكر ويعقل ويجب ذاته
واذا نظرنا الى ذلك فقد نظرنا الى الثالث الذي ليس هو الله بل صورة الله »
وليس ذلك لانتباه العقل الى نفسه مطلقاً بل من حيث يقدر بذلك ان يتجه
ايضاً الى الله كما يتضح من الشهادة الموردة في المعارضة

إذا اُجيب على الاول بأن حقيقة الصورة لا يجب ان يعتبر فيها صدور شيء
عن شيء فقط بل صدور ماذا عن ماذا ايضاً اي صدور كلمة الله عن
معرفة الله

وعلى الثاني بانه يوجد في النفس كلها ثالث ما لكن لا بحيث يُطلب من دون
فعل الزمانيات والنظر في الازليات امر ثالث يتم به الثالث كما قيل هناك بعد
الكلام المورّد بل ان ذلك الجزء التطقي الحاصل من جهة الزمانيات وان امكن
وجود الثالث فيه الا انه يتمتع ان يوجد فيه صورة الله كما قيل هناك بعد ذلك
لان معرفة هذه الزمانيات عارضة في النفس والمكلمات التي تعرف بها الزمانيات
ايضاً ليست حاضرة دائماً بل قد تكون حاضرة وقد تكون متذكّرة فقط حتى بعد

ابداء حضورها أيضاً كما يتضح ذلك في الايمان الذي يحصل لنا بحسب الزمان في هذه الحال الحاضرة واما في حال السعادة المستقبلية فلن يبق فينا الايمان بل تذكر الايمان فقط

وعلى الثالث بان معرفة الله ومحبه الثوابية لا تحصل الا بالنعمة غير ان هناك معرفة ومحبة طبيعية كما مرّ في ف ٤ وقدرة العقل على استعمال النطق لاجل تعقل الله طبيعة باعتبار ما قدّمنا من ان صورة الله تبقى دائماً في العقل سواء كانت ضعيفة جداً وقرينة من العدم كما في الذين ليس لهم استعمال النطق او مظلة وشوهاة كما في الخطاة او مضبوطة وجيلة كما في الابرار على ما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤ ب ٤

وعلى الرابع بان الزمانيات سترى برؤية المجد في الله فتكون رؤيتها راجعة الى صورة الله وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في الكتاب المتقدم ذكره ب ١٤ « ان تلك الطبيعة التي ينشط العقل باتصاله بها سيرى فيها كل ما يراه على حال غير متغيرة » لان حقائق جميع المخلوقات موجودة ايضاً في الكلمة الغير المخلوقة

الفصل التاسع

هل يلىق تمييز المثال عن الصورة

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر انه ليس يلىق تمييز المثال عن الصورة اذ ليس يلىق تمييز الجنس عن النوع . ونسبة المثال الى الصورة نسبة الجنس الى النوع لانه « كلما وجدت الصورة وجدت المشابهة ولا يُمْكِن » كما في كتاب ٨٣ ص ٧١ . فاذا ليس يلىق تمييز المثال عن الصورة

٢ وايضاً ان حقيقة الصورة لا تعتبر من جهة تمثيل الاقانيم الالهية فقط بل من جهة تمثيل الذات الالهية ايضاً الذي يقتضي الخلود وعدم التجزؤ . فاذا ليس يلىق ان يقال ان محل المثال هو الذات لكونها خالدة وغير متجزئة ومحل الصورة

ما سواها

٣ وايضاً ان صورة الله في الانسان على ثلاثة انواع صورة الطبيعة وصورة النعمة وصورة المجد كما مر في ف ٤ . والبراءة والبرارة ترجع الى النعمة . فاذا ليس يليق ان يقال ان الصورة تعتبر بحسب الذكر والتعقل والارادة والمثال يعتبر بحسب البراءة والبرارة

٤ وايضاً ان معرفة الحق ترجع الى التعقل ومحبة الفضيلة ترجع الى الارادة . والتعقل والارادة ركنان للصورة . فاذا ليس يليق ان يقال ان محل الصورة معرفة الحق ومحل المثال محبة الفضيلة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٥١ « لم يذهب بعض دون وجه من الصواب الى ان المراد بقوله على صورته ومثاله امران لانه لو كان المراد بذلك امر واحد لا يجزئ » بلهم واحد »

والجواب ان يقال ان المثال او المماثلة وحدة ما لحصوله عن الواحد بالكنية كما في الالهيات لـ ٢٠ م . ولما كان الواحد . من الامور العامة الشاملة كان مشتركاً بين جميع الاشياء وجاز صدقه على كل فرد منها كالخير والحق فاذا كما يجوز ان يعتبر الخير سابقاً على كل شيء جزئي ولاحقاً له من حيث يدل على كماله كذلك الحال في المثال بالنسبة الى الصورة فان الخير سابق على الانسان من حيث ان الانسان خير جزئي وهو ايضاً لاحق له من حيث نقول لانسان مخصوص انه خير باعتبار كماله في الفضيلة وكذا المثال فانه يعتبر سابقاً على الصورة من حيث هو اعم منها كما تقدم في ف ١ ويعتبر ايضاً لاحقاً لها من حيث يدل على كماله . لانا نقول بصورة شيء انها مماثلة له او غير مماثلة له من حيث تتله تمثيلاً كاملاً او ناقصاً . اذا تمهد ذلك جاز اعتبار المثال منخازاً عن الصورة من وجهين اولاً من حيث هو سابق عليها واعم منها وبهذا الوجه يعتبر المثال بحسب امور اعم من

خاصيات الطبيعة العقلية اللواتي بحسبهنَّ تُعتبر الصورة حقيقةً وعلى هذا قبل في كتاب ٨٣ م٥١ « لا مراة في ان الروح اي العقل مصنوع على صورة الله »
واما سائر ما في الانسان اي ما يخص باجزاء النفس السافلة او بالبدن ايضاً فذهب بعض الى انه مصنوع على مثال الله . وبهذا الاعتبار ايضاً قبل في كتاب كمية النفس ب ١٢ ان مثال الله يعتبر في النفس من حيث هي غير فاسدة لان الفاسد وغير الفاسد فصلان للوجود المشترك . وثانياً من حيث يدل على تمثيل الصورة وكما هو وبهذا الاعتبار قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢ « ان قوله على صورة الله يدل على كونه عقلياً ومختاراً ورب فعله وقوله على مثال الله يدل على كونه مشابهاً له في الفضيلة بحسب الطاقة البشرية » والى ذلك يرجع ما يقال من ان المثال يرجع الى محبة الفضيلة اذ ليس فضيلة دون محبة الفضيلة

إذاً اجب على الاول بان المثال لا يفارق الصورة باعتبار حقيقة المشتركة لانه بهذا الاعتبار داخل في حقيقة الصورة بل باعتبار عدم بلوغ مثال ما الى حقيقة الصورة او باعتبار كونه مكملاً للصورة

وعلى الثاني بان ماهية النفس ترجع الى الصورة من حيث تمثل الذات الالهية باعتبار ما هو خاص بالطبيعة العقلية لا باعتبار الاحوال اللاحقة لمطلق الموجود كالبساطة وعدم الانحلال

وعلى الثالث بان من الفضائل ايضاً ما هو حاصل للنفس بالطبع ولو بحسب بعض مبادئه وهذا يجوز اعتبار مثال طبيعي بحسبه . على انه ليس يتمتع ان ما يقال له صورة باعتبار يقال له مثال باعتبار آخر

وعلى الرابع بان محبة الكلمة التي هي المعرفة المحبوبة ترجع الى حقيقة الصورة واما محبة الفضيلة فتخرج الى المثال كما ترجع الى الفضيلة

المبحث الرابع والتمسون

في حالة الانسان الاول من جهة العقل - وفيه اربعة فصول

ثم يجب النظر في حالة الانسان الاول واولاً من جهة النفس ثم من جهة البدن ١، من جهة النفس فيبحث عن امرين اولاً عن حالة الانسان من جهة العقل وثانياً عن حالته من جهة الارادة . فالاول يدور البحث فيه على اربع مسائل - ١ في ان الانسان هل رأى الله بالذات - ٢ هل قدر ان يرى الجواهر الفارقة اي الملائكة - ٣ هل كان له علم بجميع الاشياء - ٤ هل كان ممكناً له ان يخطئ او يتخددع

الفصل الاول

في ان الانسان الاول هل رأى الله بالذات

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان الاول رأى الله بالذات لان سماعة الانسان قائمة برؤية الذات الالهية والانسان الاول « لما كان في جنة عدن كان عائشاً سعيداً غنياً في كل شيء » كما قال الدهشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١١ وقال اوغسطينوس في مدينة الله لك ١٤ ب ١٠ « لو كانت للناس اميال كالتي لنا الآن فكيف كانوا سعداء في ذلك المكان السعيد الذي لا يستقصيه وصف واصف وهو جنة عدن » فإذا الانسان الاول رأى الله بالذات في جنة عدن

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره « كان الانسان الاول حاصلاً على كل ما تقدر الارادة الصالحة ان تحصل عليه » والارادة الصالحة لا تقدر ان تحصل على شيء افضل من رؤية الذات الالهية . فإذا كان الانسان يرى الله بالذات

٣ وايضاً ان رؤية الله بالذات هي رؤيته لا بواسطة ولا بلفظ . والانسان في حال البرارة رأى الله دون واسطة كما قال المعلم في كتاب الاحكام ٤ ثم اوقد رآه ايضاً دون لفظ لان اللفظ يتضمن ظلة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٥ ب ٩ . والظلة انما دخلت بالخطيئة . فاذا الانسان الاول رأى الله بالذات في الحالة الأولى

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ا كور ١٥ : ٤٦ « لم يكن الروحاني أولاً بل الحيواني » ورؤية الله بالذات اعظم الاشياء روحانية . فاذا الانسان الاول لم ير الله بالذات في حال الحياة الحيوانية الاول

والجواب ان يقال ان الانسان الاول لم ير الله بالذات في تلك الحالة الطبيعية من الحياة الا ان يقال انه رآه في حال الجذب حين اوقع الله سباتاً على آدم كما في تلك ٢ وتحقيق ذلك انه لما كانت الذات الالهية هي نفس السعادة كانت نسبة عقل من يرى الذات الالهية الى الله كسبة كل انسان الى السعادة وواضح انه ليس يقدر انسان ان يميل بارادته عن السعادة فان الانسان يطلب السعادة ويهرب عن الشقاوة طبعاً وضرورة فاذا تمتنع على كل من يرى الله بالذات ان يميل بارادته عن الله اي ان يخطأ ولهذا كانت جميع الذين يرون الله بالذات يرضون في محبة الله بمحبة يعصمون من الخطيئة واذ كانت آدم قد خطئ فواضح انه لم يكن يرى الله بالذات الا انه مع ذلك كان يعرف الله معرفة اعلى من معرفتنا الحاضرة وهكذا كانت معرفته واسطة على نحو ما بين معرفة الحالة الحاضرة ومعرفة الوطن التي بها يرى الله بالذات . وتوضح ذلك يجب ان يعتبر ان رؤية الله بالذات قسمة لرؤيته بالحقيقة وكلما كانت الخليقة اعلى وأشبه بالله كانت رؤية الله بها اجلى كما ان الانسان يرى رؤية اكمل في المرأة التي تكون صورته فيها اظهر وبذلك يتضح ان رؤية الله بالاثار المعقولة اعلى جداً من رؤيته بالاثار

المحسوسة والجسمانية . والمحسوسات تُذهِلُ الانسان وتشتغله في حال هذه الحياة فتعوقه عن ان ينظر في الآثار المعقولة نظراً كاملاً وجلياً . لكنه قيل في جا ٢ : ٣٠٠ « صَنَعَ اللهُ الانسان مستقيماً » واستقامة الانسان المصنوع من الله قائمة بمخضوع الادنى للاعلى وعدم امتناع الاعلى بالادنى فاذا لم تكن الاشياء الخارجة تعوق الانسان الاول عن ان ينظر نظراً جلياً وثابتاً في الآثار المعقولة التي كان يدركها بأشراق الحق الاول ادراكاً طبيعياً او فيضياً ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في شرح تك ١١ ب ٣٣ « ربما كان الله في اول الامر يكلم الانسانين الاولين كما يكلم الملائكة وذلك بانارته اذهانها بالحق الغير المتغير وان كانا لا يدركان بذلك من الذات الالهية مقدار ما يدركه الملائكة » فاذا كان الانسان الاول يدرك الله بآثاره المعقولة ادراكاً اجلي من ادراكنا الحاضر

اذ اُجيب على الاول بان الانسان لم يكن في جنة عدن سعيداً بتلك السعادة الكاملة التي كانت معدة لان ينتقل اليها والقامة بروية الذات الالهية بل كان له نوع من السعادة كما قال اوغسطينوس في الكتاب المذكور ب ١٨ من حيث كان له نوع من البرارة والكمال الطيبين

وعلى الثاني بان الارادة الصالحة هي الارادة المنتظمة ولو اراد الانسان الاول ان يحصل في حال الاستحقاق على الثواب الذي كان موعوداً به لم تكن ارادته منتظمة

وعلى الثالث بان الوسطة ضربان ما يرى بها الشيء مجرد رؤيتها كالمرآة التي بها يرى الانسان مجرد رؤيتها وما بمعرفتها يتوصل الى معرفة مجهول ما كالحمد الاوسط في البرهان والله كان يرى دون هذه الوسطة لكن لا دون الوسطة الأولى لانه لم يكن واجباً ان يتوصل الانسان الاول الى معرفة الله ببرهان مأخوذ من اثر ما كما هو واجب عندنا بل كلف يعرف الله على حسب حاله

بمجرد معرفته آثاره وخصوصاً المقولة وكذلك يجب ان يُعتبر ان الظلة المدلول عليها ضمناً باسم اللغز تحتل معينين احدهما ان كل خليفة مظلمة نوعاً من الظلمة بالنسبة الى الضياء الالهي الغير المحدود وبهذا المعنى كان آدم يرى الله باللغز لانه كان يراه بأثره للخلوق والآخر ان يكون المراد بها الظلة التي تبعث الخطيئة اي من حيث يُعاق الانسان بانشغاله بالمحسوسات عن النظر في المقولات وبهذا المعنى لم يرَ آدم الله باللغز

الفصل الثاني

في ان آدم هل رأى الملائكة بالذات في حال البراءة

يُتخلى الى الثاني بان يقال : يظهر ان آدم رأى الملائكة بالذات في حال البراءة فقد قال غريغوريوس في كتاب المحاوره ٤ ب ١ « لا شك ان الانسان الاول كان من عادته ان يحتفظ بمخاطبة الله ويخالط ارواح الملائكة الاخبار بطهارة قلبه وعلو رويته »

٢ وايضاً ان اتصال النفس بالبدن الفاسد الذي يتقلها كما في ح ٩ عائق لها في الحال الحاضرة عن معرفة الجواهر المفارقة ولذلك كانت النفس المفارقة تقدر ان ترى الجواهر المفارقة كما مر في مب ٨٩ ف ٢ ونفس الانسان الاول لم تكن مثقلة بالبدن اذ لم يكن فاسداً ١٠ فاذا كانت قادرة ان ترى الجواهر المفارقة ٣ وايضاً ان نفساً مفارقة تعرف نفساً اخرى بمعرفتها ذاتها كما في كتاب الملل قض ١٣ ونفس الانسان الاول كانت تعرف ذاتها ١٠ فاذا كانت تعرف سائر الجواهر المفارقة

لكن يارض ذلك ان طبيعة نفس آدم كانت نفس طبيعة انفسنا : وتقول الجواهر المفارقة ليس الان مقدوراً لانفسنا ١٠ فكذا اذا لم يكن مقدوراً لنفس الانسان الاول

والجواب ان يقال ان حالة النفس الانسانية تختلف من جهتين اولاً من جهة اختلاف طريقة الوجود الطبيعي وبهذا الوجه تختلف حالة النفس المفارقة البدن عن حالة النفس المتصلة به وثانياً من جهة السلامة والفساد مع بقاء طريقة الوجود الطبيعي على حال واحدة وبهذا الوجه تختلف حالة البرارة عن حالة الانسان بعد الخطيئة لان نفس الانسان كانت في حالة البرارة معدة لتكامل البدن وتديبره كما هي الآن ايضاً وبناء على هذا قيل ان الانسان الاول صار نفساً حية اي مؤنية البدن الحية الحيوانية على انه انما كان حاصلًا على كمال هذه الحية من حيث ان بدنه كان خاضعاً بالكلية لنفسه غير عائق لها عن شيء كما مر في الفصل السابق ووضح مما تقدم في مب ٨٤ ف ٧ انه من طريق ان النفس معدة لتدبير البدن وتكمله من جهة الحية الحيوانية يلائم نفسنا طريقة العقل الحاصلة بالانكشاف الى الصور الخيالية فاذا كذلك كانت هذه الطريقة من العقل ملائمة لنفس الانسان الاول ايضاً . على انه باعتبار هذه الطريقة من العقل تتحرك النفس على ثلاث درجات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مق ٢ و ٧ الاولى باعتبار رجوع النفس من الامور الخارجية على ذاتها والثانية باعتبار ارتفاعها الى الاتصال بالقوى العالية المتحدة وهي الملائكة والثالثة باعتبار وصولها الى ما وراء ذلك من الخبر الذي هو فوق جميع الخبرات وهو الله باعتبار الحركة الاولى التي بها تتقل النفس من الاشياء الخارجية الى ذاتها تستكمل معرفة النفس لان فعل النفس العقلي نسبة طبيعية الى ما هو خارج عنها كما مر في مب ٨٤ ف ٦ فبعرفته يمكن ان يعرف فعلنا العقلي معرفة كاملة كما يعرف الفيل بموضعه وبالفعل العقلي يمكن ان يعرف العقل الانساني معرفة كاملة كما تعرف القوة بفعلها الخاص . واما في الحركة الثانية فليس يوجد معرفة كاملة لانه لما كان الملائكة لا يعقل بالانكشاف الى الصور الخيالية بل بطريقة اعلى جدًا كما مر في مب

٥٥ ف لم تكن طريقة المعرفة المتقدم ذكرها التي بها تعرف النفس ذاتها تؤدى بالكفاية الى معرفته واما الحركة الثالثة فبالأولى لا ينتهى بها الى المعرفة الكاملة لان الملائكة أيضاً لا يقدرّون بمعرفتهم ان يتوصلوا الى معرفة الجوهر الالهى لقرط مجاوزته لم اذا تمهد ذلك نفس الانسان الاول لم تكن تقدر ان ترى الملائكة بذواتهم الا انها كانت تعرفهم بطريقة اعلى من طريقة معرفتنا لان معرفتها للمعقولات الباطنة كانت ايقن وارسخ من معرفتنا وبناء على علو معرفتها هذا قال غريغوريوس انها تتخالط ارواح الملائكة

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجب على الثاني بان قصور نفس الانسان الاول عن تعقل الجواهر المتفارقة لم يكن بسبب ثقل البدن بل بسبب انحطاط الموضوع الذي هو طبيعي لها عن علو مرتبة الجواهر المتفارقة واما قصورنا نحن عن ذلك فلكلا الامرين وعلى الثالث بان نفس الانسان الاول لم تكن قادرة بمعرفتها ذاتها على الوصول الى معرفة الجواهر المتفارقة كما تقدم في جرم الفصل لان كل جوهر مفارق أيضاً انما يعرف غيره من الجواهر المتفارقة بالطريقة الملائمة لحاله

الفصل الثالث

في ان الانسان الاول هل كان له علم جميع الاشياء

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانسان الاول لم يكن له علم جميع الاشياء لانه لو كان له ذلك لم يخل ان يكون قد حصل له اما بالصور المستفادة او بالصور الطبيعية او بالصور المفاضة . لكنه لم يحصل له ذلك بالصور المستفادة لان المعرفة بهذه الصور تحصل عن التجربة كما في الالهيات كـ ١ وهو لم تكن حصلت له حينئذ تجربة جميع الاشياء ولا بالصور الطبيعية ايضاً لانه كان له نفس طبيعياً . ونفساً « كصهيفة لم يكتب فيها شيء » كما في كتاب النفس ٣ م

١٤٠ ثم لو كان حصل له ذلك بالصور المفاضة لكان علمه بالاشياء مغايراً سيف الحقيقة لعلمنا الذي نستفيد من الاشياء

٢ وايضاً ان لجميع الاشخاص المتحدة بالتوحد طريقة واحدة لادراك الكل . وسائر الناس ليس يحصل لهم في حال وجودهم علم جميع الاشياء بل يكتسبونه تدريجاً بحسب طريقتهم . فاذا كذلك آدم لم يحصل له حالاً جُبل علم جميع الاشياء . وايضاً لما خلق الانسان على حال هذه الحيوة الحاضرة لتزداد نفسه علماً واستحقاقاً ولذلك فيما يظهر اتصلت النفس بالبدن والانسان كان في تلك الحال قابلاً لان يزداد استحقاقاً . فاذا كان قابلاً لان يزداد علماً بالاشياء . فاذا لم يكن له علم جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك ان آدم وضع اسماً لجميع الحيوانات كما في تلك . واسماء الاشياء يجب ان تكون مناسبة لطبائعها . فاذا كان آدم يعلم طبائع جميع الحيوانات ويحاطع الحاجة كان يعلم جميع الاشياء الأخر

والجواب ان يقال ان الكامل متقدم بالرتبة الطبيعية على الناقص كما ان الفعل ايضاً متقدم على القوة لان ما بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بوجود الفعل ولما كانت الاشياء اُبدعت في البدء من الله لا لتوجد في انفسها فقط بل لتكون مبادئ لتغيرها ايضاً صدرت على حال كاملة لتقدر ان تكون فيها مبادئ لتغيرها . والانسان يقدر ان يكون مبدأ لآخر لا بالتوليد الجسماني فقط بل بالتعليم والتدبير ايضاً ولهذا كما اُبدع الانسان الاول كاملاً في البدن يقدر حالاً على التوليد كذلك اُبدع ايضاً كاملاً في النفس يقدر حالاً على تعليم غيره وتدييره وليس لاحد ان يعلم ما لم يكن هو عالماً ومن ثم اُبدع الانسان الاول من الله عالماً بجميع الاشياء التي من شأن الانسان ان يتعلمها وهي جميع تلك الاشياء الموجودة بالقوة في المبادئ الأولى الينة بانفسها اي جميع ما يقدر الناس ان يعرفوه بالقوة الطبيعية

ثم ان تدبير الانسان لحياته وحيوة غيره لا يقتضي معرفة ما يمكن معرفته بالقوة الطبيعية فقط بل معرفة ما لا تحصل اليه المعرفة الطبيعية ايضاً من حيث ان حيوة الانسان منجبة الى غاية فائقة الطبع كما انه لا بد لنا في تدبير حياتنا من معرفة عقائد الايمان ومن ثم فالانسان الاول قد تلقى من معرفة هذه الامور الفائقة الطبع مقدار ما كان ضرورياً لتدبير الحيوة الانسانية باعتبار تلك الحال .
واما سائر الاشياء التي لا يمكن للانسان معرفتها بالاجتهاد الطبيعي ولا هي ضرورية لتدبير الحيوة البشرية فالانسان الاول لم يعرفها وذلك بخواطر الناس وافكارهم وكالحوادث المستقبلية وبعض الجزئيات كممدد حصى النهر ونحو ذلك اذ اوجب على الاول بان الانسان الاول حصل له علم جميع الاشياء بالصور المغاضة من الله ولم يكن ذلك العلم مع هذا مغايراً في الحقيقة لعلنا كما ان العينين اللتين وهبهما المسيح للاكمة لم تكونا مغايرتين في الحقيقة للاعين التي اصدرتها الطبيعة

وعلى الثاني بانه كان واجباً ان يكون لآدم من حيث كان الانسان الاول شيء من الكمال لا يناسب سائر الناس كما يتضح مما تقدم في جرم الفصل
وعلى الثالث بان آدم لم يكن قابلاً لان يزداد علماً باعتبار عدد المعلومات الطبيعية بل باعتبار طريقة المعرفة لان ما كان يعلمه بالطريقة العقلية كان قابلاً لان يعلمه بعد ذلك بالتجربة واما المدارك الفائقة الطبع فكان قابلاً لان يزداد علماً بها باعتبار عددها ايضاً باوحيه جديدة كما يزداد علم الملائكة ايضاً باشرافات جديدة . ومع ذلك ليس حكم ازدياد الاستحقاق والعلم واحداً اذ ليس بعض الناس مبداً لبعض في الاستحقاق كما ان بعضهم مبداً لبعض في العلم



الفصل الرابع

في ان الانسان هل كان ممكناً في الحالة الأولى ان ينخدع
يُخطئ الى الرابع بان يقال: يظهر ان الانسان كان ممكناً في الحالة الأولى ان
ينخدع فقد قال الرسول في ١ نيمو ٢: ١٤ ان « المرأة أُغْوِيَتْ فوقعَت في
التدعي »

٢ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢١ « لما لم تنخف المرأة من الحية
عند ما رأتها لتكلم لانها ظنت ان الله اناها قوة النطق » وهذا لم يكن صحيحاً.
فاذا قد انخدعت المرأة قبل الخطيئة

٣ وايضاً من الضبيحي انه كلما كان شيء ابعد عن البصر كان إبصاره أقل .
وطبيعة العين لم تضعف بالخطيئة . فاذا كان الامر كذلك في حال البرارة . فاذا
كان ممكناً ان ينخدع الانسان في مقدار المرئي كما ينخدع الآن

٤ وايضاً قال اوغسطينوس في شرح نك لك ١٢ ب ٢ « النفس تعتقد في الحلم
خيال الشيء نفس الشيء » وقد كان ممكناً للانسان في حال البرارة ان يا كل
ويام ويحلم . فاذا كان ممكناً ان ينخدع باعتقاده خيالات الاشياء نفس الاشياء
٥ وايضاً لم يكن ممكناً للانسان الاول ان يعلم افكار الناس والحوادث المستقبلية
كما تقدم في الفصل السابق فلو قال له قائل شيئاً من ذلك باطلاً لا ينخدع به
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٣ ب ١٨ « ان

اخذ الحق بالباطل ليس من طبع الانسان المخلوق بل من عقاب المالك »

والجواب ان يقال ان بعضاً قالوا بان الانخداع يحتمل معنيين احدهما ان يكون
المراد به اعتباراً ضعيفاً يتبر صاحبه الباطل حقاً دون اعتقاده والثاني ان يكون
المراد به الاعتقاد الثابت فما كان آدم يعلمه كان ممنوعاً قبل الخطيئة انخداعه به
باحد المعنيين المذكورين واما ما لم يكن يعلمه فكانت يجوز انخداعه به بالمعنى

الأول وإنما قالوا هذا لأن اعتبار الباطل في ذلك ليس فيه ضررٌ للإنسان وكذا ليس فيه حرجٌ عليه لعدم التهور في اعتقاده والتمسك به . لكن هذا القول غير لائق بكمال الحالة الأولى لانه في تلك الحالة كان يمكن اجتناب الخطيئة دون عناء وما دام ذلك لم يكن ممكناً اصلاً حدوث شرٍّ ما كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ ومن الواضح انه كما ان الحق هو خير العقل كذلك الباطل هو شرُّه كما في الحقيقت ك ٦ ب ٢ فإذا ما دام حال البرارة كان يمنع اعتبار عقل الانسان شيئاً من الباطل حقاً لانه كما ان 'عضاء بدن الانسان كانت خالية من كالي ما كالضياء مثلاً دون ان يكون ثمة شرٌّ ما كذلك جاز ان يتخلو العقل عن معرفة ما دون ان يكون ثمة اعتبارٌ للباطل . ويظهر ذلك ايضاً من استقامة الحالة الأولى لانه ما دامت النفس خاضعةً لله كانت الاجزاء السافلة في الانسان خاضعةً للاجزاء العالية وغير عاققة لها وواضح مما تقدم في مب ٨٥ ف ٦ ان العقل صادق دائماً في حق موضوعه الخاص فهو اذن ليس ينخدع اصلاً من نفسه وكل خداعٍ قائم يعرض له من جزء سافلٍ كالخيال ونحوه ولذلك نجد انه متى لم تكن القوة الحاكمة الطبيعية متعطلة لانفترُّ بهذه الخيالات بل انما نفترُّ بها متى كانت القوة الحاكمة متعطلة كما هو ظاهرٌ في النائمين . فقد وضحا ان استقامة الحالة الأولى لم تكن تحتل ضلال العقل في امرٍ ما اذا اجيب على الاول بان اغواء المرأة وان كان متقدماً على خطيئة الفعل الظاهر الا انه كان لاحقاً لخطيئة الكبرياء الباطنة فقد قال اوغسطينوس في شرح تك ١١ ب ٣٠ « لو لم يكن حب التسلط وروح العجب لاعباً بقلب المرأة لما صدقت كلام الحية »

وعلى الثاني بان المرأة ظنَّت ان الحية أوتيت قوة النطق لا بالطبع بل بفعل فائق الطبع . على انه ليس من الضرورة ان يعول على كلام معلم الاحكام سيغ

هذه المسألة

وعلى الثالث بأنه لو تمثلّ لحس الانسان الأول أو لحياله شيء على خلاف ما هو في الحقيقة لما انخدع بذلك لأنه كان يهتدي الى الحق بحكم النطق وعلى الرابع بان ما يعرض في حال النوم لا يُعتبر من أفعال الانسان خلوه في تلك الحال عن استعمال النطق الذي هو فعل الانسان الخاص وعلى الخامس بأنه نوقيل للانسان في حال البرارة شيء باطل من الحوادث المستقبلية أو خواطر القلوب لما اعتقده كذلك بل لاعتقد انه ممكن ان يكون كذلك وليس هذا تصديقاً للباطل أو يقال ان الله كان يعصده حيثنيز لئلا يضل في ما لم يكن يعلم ولا اعتراض بما أورده بعض من انه عندماوردت عليه التجربة لم يعصداً بما يمنع ضلاله مع انه كان حيثنيز في غاية الحاجة لأنه كان قد خطئ قبل ذلك بفكره ولم يستجده الله

البحث الخامس والتسعون

في ما يتعلق بإرادة الانسان الأول أي في نعمته وبرارته— وفيه أربعة فصول ثم يجب النظر في ما يتعلق بإرادة الانسان الأول وهو على قسمين الاول في نعمة الانسان وبرارته والثاني في استعمال البرارة بسلطه على ما سواه. أما الاول فالبحث فيه بدور على أربع مسائل— ١ في ان الانسان الأول هل خُلِقَ في حال النعمة — ٢ هل كان فيه في حال البرارة انفصالات نفسانية — ٣ هل كان حاصلاً على جميع الفضائل — ٤ هل كانت أفعاله استثنائية كما هي الآن

الفصل الاول

في ان الانسان الأول هل خُلِقَ في حال النعمة يُنحط إلى الاول بان يقال: يظهر ان الانسان الأول لم يُخلَق في حال النعمة

فقد قال الرسول في ا كور ١٥ : ٤٥ موضحاً الفرق بين آدم والمسيح « جعل آدم الأول نفساً حيةً و آدم الآخر روحاً حياً » . والروح لما يجيى بالنعمة . فإذا لم يخلق في حال النعمة الا بالمسيح

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد ص ١٢٣ ان آدم لم يحصل على الروح القدس . وكان من كان حاصلًا على النعمة فهو حاصل على الروح القدس . فإذا لم يخلق آدم في حال النعمة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب السقوط والنعمة ب ١٠ ان « الله رب حبة الملائكة والناس على وجهه يبين لهم فيه اولاً قوة اختيارهم ثم قوة فضل نعمته وقضاء عدله » فإذا قد فطر الله اولاً الانسان والملاك في حال الاختيار الطبيعي فقط ثم افاض عليهم النعمة

٤ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢٤ ان « الانسان قد أُمدَّ حين خلقه بما كان قادراً ان يثبت به لايماً كان قادراً ان يزداد به » ومن أوتي النعمة فهو قادر ان يزداد بالاستحقاق . فإذا الانسان الاول لم يخلق في حال النعمة ٥ وايضاً لا بد لقبول نعمة من رضى التقابل لانه بذلك يتم قران روحاني بين الله وانفس . وليس يرضى النعمة الا الموجود السابق . فإذا لم يقبل الانسان النعمة في اول ان من خلقه

٦ وايضاً ان بعد الطبيعة عن النعمة أكثر من بعد نعمة عن المجد اذ ليس المجد شيئاً سوى النعمة المكتملة . والنعمة في الانسان كانت سابقة على المجد . فإذا بالأولى كنت الطبيعة سابقة على النعمة

لكن يعرض ذلك ان نسبة الانسان والملاك الى النعمة سواء . والملاك خلق في حال النعمة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٢ ب ٩ ان الله ركَّب في الملائكة الطبيعة وافاض عليهم النعمة معاً . فإذا كذلك الانسان خلق في حال

النعمة

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الانسان الاول لم يخلق في خال
 النعمة ولكنه أوتي النعمة بعد ذلك قبل ان يخطئ . وقد ورد في كثير من
 اقوال القديسين ما يؤيد ان الانسان كان حاصلًا على النعمة في حال البرارة .
 اما كونه أودع ايضاً في حال النعمة كما ذهب آخرون فيظهر ان هذا يقتضيه
 الاستقامة التي فطر عليها الانسان في الحال الأولى كقوله في جا ٣٠: ٧ «صنع
 الله الانسان مستقيماً» لان هذه الاستقامة كانت قائمة بخضوع العقل لله وخضوع
 القوى السافلة للعقل وخضوع البدن للنفس . والخضوع الاول كان علة الخضوع
 الثاني والثالث لانه ما دام العقل خاضعاً لله كانت القوى السافلة خاضعة له كما
 قال اوغسطينوس في كتاب غفران الخطايا اب ١٦ ووضح ان خضوع البدن
 للنفس وخضوع القوى السافلة للعقل لم يكن طبعياً والألبي بعد الخطيئة لان
 المواب الطبيعية بقيت بعد الخطيئة حتى في الشياطين كما قال ديونيسيوس في
 الاسماء الالهية ب ٤٩ فاذا وضح ايضاً ان ذلك الخضوع الاول الذي كان
 العقل خاضعاً به لله لم يكن بحسب الطبيعة فقط بل بحسب موهبة النعمة القائمة
 الطبيعة ايضاً لامتناع ان يكون المعلوم اقوى من العلة ومن ثم قال اوغسطينوس
 في مدينة الله لك ١٣ ب ١٣ «بعد ان تعدى الامر فارقتهما النعمة الالهية حالاً
 فنجلا من عري ابدانها لانهما شعرا بمحركة تزد لهما واعتبرا قصاصاً لتمردها»
 ومن ذلك اي من تزد اللحم على النفس عند مفارقة النعمة يستفاد ان القوى
 السافلة كانت خاضعة لها عندما كانت حاصلة على النعمة
 اذاً اجب على الاول بان مراد الرسول بقوله ذلك بيان ان يوجد جسد روحاني
 كما يوجد جسد حيواني لان حيوة الجسد الروحاني كان بدوها في المسيح الذي هو
 «بكر الاموات» كما ان حيوة الجسد الحيواني كان بدوها في آدم فاذاً ليس يستفاد

من كلام الرسول ان آدم لم يكن روحانياً في نفسه بل انه لم يكن روحانياً في جسده وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في الموضع المشار اليه في الاعتراض من انه ليس ينكر ان الروح القدس كان حالاً في آدم بوجه ما لحوله في سائر الابرار الا انه لم يكن فيه كما هو الآن في المؤمنين الذين ينالون الميراث الابدي حالاً بعد الموت

وعلى الثالث بانه ليس يستفاد من كلام اوغسطينوس المورد ان الملاك او الانسان خلق في حال الاختيار الطيبي قبل ان حصل على النعمة بل ان الله اراد ان يبين مبلغ قدرة الاختيار فيهم قبل التثبيت ثم ما يدركونه بمساعدة النعمة الثابتة وعلى الرابع بان كلام المعلم مبني على مذهب القائلين بان الانسان لم يخلق في حال النعمة بل في حال الطبيعة فقط — او بان الانسان وان كان قد خلق في حال النعمة الا ان ازدياد استحقاقه لم يكن له من خلق الطبيعة بل من زيادة النعمة

وعلى الخامس بانه لما لم تكن حركة الارادة متصلة لم يمنع ان يكون الانسان قد رضي بالنعمة في اول آن من خلقه ايضاً وعلى السادس بان المجد نستحقه بفعل النعمة واما النعمة فلا نستحقها بفعل الطبيعة فليس حكمهما واحداً

الفصل الثاني

في ان الانسان الاول هل كان فيه اتصالات نفسانية
يُنْخَطِ الى الثاني بان يقال: يظهر انه لم يكن في الانسان الاول اتصالات نفسانية لان الاتصالات النفسانية يعرض بحسبها ان « يشتهي الجسد ما هو ضد الروح » وهذا لم يكن في حال البرارة - فاذا لم يكن في حال البرارة اتصالات نفسانية

٢ وايضاً ان نفس آدم كانت اشرف من جسده . وجسده لم يكن قابل
 الانفعال . فاذاً كذلك لم يكن في نفسه انفعالات
 ٣ وايضاً ان الانفعالات النفسانية تُعَمَّ بالفضيلة الخلقية . وقد كانت الفضيلة
 الخلقية كاملة في آدم . فاذاً لم يكن فيه اصلاً انفعالات
 لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في مدينة الله ك١٤ ب ١٠ « كان فيها
 محبة لله غير متوشة وانفعالات أخرى نفسانية »
 والجواب ان يقال ان محل الانفعالات النفسانية هو الشهوة الحسية التي تتعلق
 بالخير والشر فاذاً من هذه الانفعالات ما يتعلق بالخير كالحمية واللذة ومنها ما
 يتعلق بالشر كالخوف والألم ولما لم يكن في الحالة الأولى شرٌ حاصلٌ أو يُحْشَى
 حصوله وكان فيها كل ما كان يمكن ان تشتهي الارادة الصالحة ادراكه في الوقت
 الحاضر من الخير كما قال أوغسطينوس في الموضع المتقدم ذكره لم يكن في آدم شيء
 من تلك الانفعالات المتعلقة بالشر كالخوف والألم ونحوها ولا شيء من تلك
 الانفعالات المتعلقة بالخير الذي ليس حاصلًا ويشتهي حصوله في انوقت الحاضر
 كالشهوة المتقدمة . ولما تلك الانفعالات التي يمكن تعلقها بالخير الحاضر كاللذة
 والهمة او المتعلقة بالخير المستقبل المُشْتَهَى في وقت كالشوق والرجاء الذي لا
 يشوبه اضطرابٌ فقد كانت في حال البرارة لكن على خلاف ما هي عليه عندنا
 لان الشهوة الحسية التي هي محل الانفعالات ليست خاضعةً للعقل تمام
 الخضوع ولذلك قد تكون الانفعالات عندنا سابقةً بحكم العقل وممانعةً منه وقد
 تكون لاحقةً له باعتبار خضوع الشهوة الحسية للعقل نوعاً من الخضوع . ولما في
 حال البرارة فقد كانت الشهوة السافلة خاضعةً للعقل تمام الخضوع فلم تكن
 الانفعالات النفسانية في تلك الحال إلا لاحقةً بحكم العقل
 اذاً اجيب على الاول بان الجسد انما يشتهي ما هو ضد الروح بسبب ممانعة

الانفعالات للمقل وهذا لم يكن في حال البرارة
وعلى الثاني بان الجسد الانساني انما لم يكن في حال البرارة قابلاً للانفعالات
الناحية للعالة الطبيعية كما سيأتي في مب ٩٧ ف ١ و ٢ وكذا النفس انما لم تكن قابلة
للانفعالات المائمة للمقل

وعلى الثالث بان الفضيلة الحقيقية الكاملة لا ترفع الانفعالات بالكلية بل ترتبها
لان من شأن العفيف ان يشتهي كما يجب وما يجب اشتهاؤه كما في الخلقبات
لش ٣ ب ١١

الفصل الثالث

في ان آدم من كان حاصلًا على جميع الفضائل
يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان آدم لم يكن حاصلًا على جميع الفضائل
لان من الفضائل ما يتجه الى كبح الآلام المفرطة كما يكبح بالعفة الشهوة المفرطة
وبالشجاعة الخوف المفرط. ولم يكن في حال البرارة الآلام مفرطة. فاذا لم تكن
فيها الفضائل المذكورة ايضاً

٢ وايضاً من الفضائل ما هو بازاء الآلام المتعاقبة بالشر كما ان الحلم بازاء الغضب
والشجاعة بازاء الجبن وهذه الآلام او الانفعالات لم تكن في حال البرارة كما مر
في الفصل السابق. فاذا لم تكن فيها هذه الفضائل ايضاً

٣ وايضاً ان الدامة فضيلة متعلقة بالخطيئة المعترفة سابقاً والرحمة فضيلة
متعلقة بالمكروه لكنه في حال البرارة لم يكن لخطيئة ولا مكروه. فاذا لم يكن
فيها مثل هذه الفضائل ايضاً

٤ وايضاً ان الثبات فضيلة. وهو لم يكن حاصلًا لآدم بدليل الخطيئة التي
اقتربها في ما بعد. فاذا لم يكن حاصلًا على جميع الفضائل

٥ وايضاً ان الايمان فضيلة. وهو لم يكن في حال البرارة لتضمنه المعرفة الإلهائية

التي يظهر أنها متنافية لكمال الحالة الأولى

ليكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في خطبة له «ان زعيم الرذائل غلب آدم المصنوع من تراب الأرض على صورة الله والتجلي بالطهارة والعفة والمخوف بالضياع»

والجواب ان يقال ان الانسان كان في حال البرارة حاصلًا بوجه ما على جميع الفضائل وهذا واضح مما تقدم فقد اسلفنا في ان استقامة الحالة الأولى كانت قائمة بانتقاد القوة العقلية لله وانتقاد القوى السافلة للقوة العقلية والفضائل انما هي ككلمات بها تبعه القوة العقلية الى الله وتُصرف القوى السافلة على حسب ترتيب القوة العقلية كما سيأتي لذلك مزيد بيان عند الكلام على الفضائل في اول الثاني م ٦٣ ف ٢ ومن ثمَّ فاستقامة الحالة الأولى كانت تقتضي ان يكون الانسان حاصلًا بوجه ما على جميع الفضائل - لكن لابد من اعتبار ان من الفضائل ما ليس يتضمن في حقيقته شيئًا من النقص كالحبة والعدالة وهذه الفضائل كانت حاصلة في حال البرارة مطلقًا بالملك وبالفعل ومنها ما يتضمن في حقيقته نقصًا اما من جهة الفعل او من جهة الموضوع . فان لم يكن هذا النقص متافيًا لكمال الحالة الأولى جاز ان تكون تلك الفضائل موجودة في الحالة الأولى كالايمان الذي يتعلق بما ليس يرى والرجاء الذي يتعلق بما ليس حاصلًا لانه لم يكن من مقتضى كمال الحالة الأولى رؤية الله بذاته والحصول على السعادة انقصوا فاذا كان يجوز وجود الايمان والرجاء في الحالة الأولى بالملك وبالفعل . واما ان كان النقص الداخِل في حقيقة فضيلة ما متافيًا لكمال الحالة الأولى فيجوز ان تكون تلك الفضيلة وجدت في تلك الحال بالملك دون الفعل كما هو ظاهر في الندامة التي هي تألم من الخطيئة المقرقة وفي الرحمة التي هي تألم من المكروه الحال التي هي تألم من المكروه والمنذر والمكروه متافية لكمال الحالة الأولى . فاذا كانت هذه

الفضائل حاصلة عند الإنسان الأول بالملكة لا بالفعل لان الإنسان الاول كان مستعداً لان يتألم لو سبقت منه خطيئة ولأن يدفع المكروه على حسب طاقته لوراء في الغير كما قال الفيلسوف في الخلقيات كذا ان « الحياء من الفعل القبيح انما يمرض للمحتري بشرط لانه مستعد لان ينجعل لو فعل شيئاً قبيحاً » اذا اجيب على الاول بان كبح العفة والشجاعة للآلام المفرطة انما هو عارض لها من حيث تجدان الآلام المفرطة في محلها واما شأنها الذاتي فهو تعديل الآلام وعلى الثاني بان الانفعالات المتعلقة بالشر انما تنافي كمال الحالة الاولى متى تعلق بالشر في نفس صاحبها كالخوف والألم وامامتى تعلق بالشر في آخر فلا تنافي كمال الحالة الاولى فقد كان في قدرة الانسان في الحالة الاولى ان يفيض شره الشياطين كما كان في قدرته ايضاً ان يحب خيرية الله ومن ثمه الفضائل التي بازاء هذه الانفعالات يجوز ان تكون وجدت في الحالة الاولى بالملكة وبالفعل واما الفضائل التي بازاء الانفعالات المتعاقبة بالشر في صاحبها فاذا كانت بازاء هذه الانفعالات فقط لم يجوز وجودها في الحالة الاولى بالفعل بل بالملكة فقط كالندامة والرحمة على ما مر في جرم الفصل . على ان هناك فضائل ليست بازاء هذه الانفعالات فقط بل بازاء انفعالات أخرى ايضاً كالعفة التي ليست بازاء الألم فقط بل بازاء اللذة ايضاً والشجاعة اني ليست بازاء الجبن فقط بل بازاء التهور والرجاء ايضاً فجاز ان يكون في الحالة الاولى العفة بالفعل من حيث هي معدلة للذة والشجاعة بالفعل من حيث هي معدلة للتهور او للرجاء لان من حيث هما معدلتان للألم والجبن

وعلى الثالث ينضم الجواب مما تقدم في جرم الفصل

وعلى الرابع بان الثبات يؤخذ بمعنيين احدهما انه فضيلة فيكون المراد به ملكة بها ينتخب مستحب الاستمرار في الخير وهذا المعنى كان آدم ذا ثبات والثاني انه

حال^١ من احوال الفضيلة فيكون المراد به الاستمرار في فضيلة دون انقطاع وبهذا المعنى لم يكن آدم ذا ثبات.

وعلى الخامس ينضم الجواب مما تقدم في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان افعال الانسان الاول هل كانت اقل استحقاقاً من :فعلنا

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان افعال الانسان الأول كانت اقل استحقاقاً من افعالنا لان النعمة انما تؤتى من رحمة الله التي هي ارفق بالاحوج ونحن احوج الى النعمة من الانسان الاول في حال البرورة فالنعمة اذن تنافس علينا بسخطه أو فر ولما كانت منشأ الاستحقاق كانت افعالنا أكثر استحقاقاً

٢ وايضاً لابد للاستحقاق من جهاد وعسر في ٢ نيمو ٣: ٥٠ لايتال الاكليل الا من يجاهد كما شرعياً وقال الفيلسوف في الخلقية ك ٢ ب ٣ « النضلة تكون بالنظر الى المسير والخير » والجهاد والعسر هو الآن اعظم فاذا كذلك الاستحقاق اعظم

٣ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٢١ الوقاوم الانسان التجربة في الحالة الاولى لما كان له استحقاق ومن يقاوم التجربة الآن فله استحقاق . فافعلنا اذن الآن أكثر استحقاقاً من افعال الحالة الاولى

لكن يعارض ذلك انه يلزم من هذا ان الانسان صار بعد الخطيئة افضل حالاً والجواب ان يقال ان كمية الاستحقاق يجوز اعتبارها من امرين اولاً من اصل المحبة والنعمة وهذه الكمية من الاستحقاق محاذية للتواب الذي القائم بالاحتفاظ بالله لان من كان فعله صادراً عن محبة اعظم كان احتفاظه بالله اكل وثانياً من كمية الفعل وهي ضربان مطلقة ونسبية فان الارملة التي التفت في الحزاة فلسين فصلت اقل من الذين اتقوا تقادم سنة باعتبار الكمية المطلقة واما باعتبار الكمية

النسبة فقد فعلت أكثر منهم على ما قال الرب في لوقا ٤: ٢١ لان ما فعلته كان أكثر مجاوزة لقدرتها ومع ذلك فكلا هاتين الكميتين من الاستحقاق محاذيتان للثواب العرضي القائم بالاحتفاظ بالخير للخلق . اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان افعال الانسان كان يجب ان تكون أكثر استحقاقاً في حال البرارة منها بعد الخطيئة اذا اعتبرت كمية الاستحقاق من جهة النعمة التي كان يجب ان تكون حينئذ اغزر لعدم قيام مانع لها في الطبيعة الانسانية وكذا ايضاً اذا اعتبرت كمية الفعل المطابقة لانه لما كان الانسان اقدر في تلك الحال كان يجب ان يفعل افعالاً اعظم . واما اذا اعتبرت الكمية النسبية كان وجه الاستحقاق بعد الخطيئة اعظم بسبب ضعف الانسان لان مجاوزة الفعل اليسير لقدرة من يفعله بعسر اعظم من مجاوزة الفعل الخطير لقدرة من يفعله بسهولة .

اذ اُجيب على الاول بان الانسان بعد الخطيئة يحتاج الى النعمة في امور أكثر من الامور التي كان يحتاج فيها اليها قبل الخطيئة ولكنه ليس بعدها اشد احتياجاً الى النعمة لانه كان قبل الخطيئة ايضاً محتاجاً الى النعمة لادراك الحياة الابدية الذي اليه تنبهه بالاصالة ضرورة النعمة واما بعد الخطيئة فيحتاج الى النعمة ايضاً فوق ذلك لاغتفار ذنبه وعصده ضعفه .

وعلى الثاني بان العسر والجهد يرجع الى كمية الاستحقاق بحسب كمية الفعل النسبية كما تقدم في جرم الفصل وهو دليل على نشاط الارادة التي تروم ما هو متمسر عليها . ونشاط الارادة ينشأ عن عظم المحبة وقد يحدث ان فاعلاً يفعل فعلاً سهلاً بآرادة نشيطة كما يفعل غيره فعلاً صعباً لتأهبه الى فعل ما هو مصعب عليه ايضاً الا ان العسر الحاضر من حيث هو قصاص كان فيه ايضاً كفارة عن الذنب .

وعلى الثالث بانه انما لم يكن للانسان الاول استحقاق لو قاوم التجربة على

مذهب القائلين بأنه لم يكن حاصلًا على النعمة كما أن الانسان المجرد عن النعمة الآن ليس له في ذلك استحقاقٌ أيضاً غير أن الفرق في ذلك أنه لم يكن في الحالة الأولى باعثٌ باطنٌ على الشر كما هو الآن فإذا كان الانسان حينئذٍ أقدر منه الآن على مقاومة التجربة دون النعمة



المبحث السادس والتسعون

في السلطان الذي كان لائقاً بالانسان في حال البرارة — وفيه اربعة فصول
ثم يجب النظر في السلطان الذي كان لائقاً بالانسان في حال البرارة والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل — ١ في ان الانسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على جميع الحيوانات — ٢ هل كان متسلطاً على جميع المخلوقات — ٣ في انه هل كان جميع الناس في حال البرارة اكفاء — ٤ في انه هل كان بعضهم في تلك الحال متسلطاً على بعض

الفصل الاول

في ان آدم هل كان في حال البرارة متسلطاً على الحيوانات
يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان آدم لم يكن في حال البرارة متسلطاً على الحيوانات فقد قال اوغسطينوس — في شرح تك ك ٩ ب ١٤ « انما آتني آدم بالحيوانات ليسميهن موازرة الملائكة » . ولو كان الانسان متسلطاً بنفسه على الحيوانات لم يكن حاجة الى موازرة الملائكة . فإذا لم يكن للانسان في حال البرارة سلطان على سائر الحيوانات

٢ وايضاً ان الاشياء المنخفضة بين انفسها لا يحسن اجتماعها تحت سلطان واحد . وكثير من الحيوانات مختصة طبعاً بين انفسها كالشاة والذئب . فإذا لم تكن جميع الحيوانات مندرجة تحت سلطان الانسان

٣ وايضاً قال ابيرونيموس « ان الله خلق الانسان السلطان على الحيوانات قبل الخطيئة على حين لم يكن في حاجة الى ذلك لانه كان عالماً ان الانسان سيحتاج بعد السقوط الى مساعدة الحيوانات » . فاذا لم يكن استعمال السلطان على الحيوانات في الاقل لائقاً بالانسان قبل الخطيئة

٤ وايضاً يظهر ان الأمر من الامور المخصوصة بالمتسلط . وليس يصح تعلق الأمر بالأبدي النطق . فاذا لم يكن الانسان متسلطاً على الحيوانات الغير الناطقة نكن يعارض ذلك قوله في تك ١: ٢٦ على الانسان « ليتسلط على سمك البحر وطيور السماء وبهائم الارض »

والجواب ان يقال ان تمرد ما وجب ان يكون خاضعاً للانسان على الانسان انما حصل بعد الخطيئة قصاصاً للانسان لتمرده على الله كما مر في المبحث الآنف ف ١ ولهذا لم يكن في حال البراة قبل ذلك التمرد شيء مما وجب ان يكون خاضعاً له طبعاً مقاوماً له . وجميع الحيوانات خاضعة طبعاً للانسان وهذا ظاهر من ثلاثة وجوه اولاً من مجرى الطبيعة فكما نجد في تولد الاشياء ترتيباً ما يتنقل به من الناقص الى الكامل لان المادة هي لاجل الصورة والصورة الناقصة لاجل الصورة الكاملة كذلك الأمر في استخدام الاشياء الطبيعية لان التفاصيل تنصرف الى خدمة الكمالات فان النبات يستخدم الارض لغذائه والحيوان يستخدم النبات والانسان يستخدم النبات والحيوان فاذا كان الانسان متسلطاً طبعاً على الحيوانات ولهذا قال الفيلسوف في كتاب السياسة ا ب ٥ « ان سيد الوحوش عدل وطبيعي لان الانسان يسترد به ما هوله بالطبع » وثانياً من ترتيب العناية الالهية التي تدبر دائماً الأدنى بالأعلى ولما كان الانسان اعلى من سائر الحيوانات من حيث انه مصنوع على صورة الله حق ان تخضع سائر الحيوانات لتدبيره . وثالثاً من خاصية الانسان وسائر الحيوانات فان في سائر الحيوانات

جزءاً من الحكمة حاصلًا لها بالفريزة الطبيعية بالنظر الى افعال جزئية واما الانسان ففيه الحكمة الكلية التي هي مبدأ جميع المفعولات وكل ما بالمشاركة والجزئية فهو خاضع لما بالذات والكلية فيتنضح من ثمة ان خضوع سائر الحيوانات للانسان امر طبيعي

اذاً اجيب على الاول بان اتموه العالية تقدر ان تفعل في الاشياء الخاضعة كثيراً مما لا تقدر عليه القوة السافلة والملاك اعلى طبعاً من الانسان فاذاً كان يمكن ان يفعل في الحيوانات بانتموه الملكية شي لا يتمتع على القوة البشرية كاجتماع جميع الحيوانات حالاً

وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان الحيوانات التي هي الآن متوحشة ومفترسة لغيرها من الحيوانات كانت في تلك الحال انيسة ليس بالانسان فقط بل بالحيوانات ايضاً لكن هذا باطل قطعاً لان طبيعة الحيوانات لم تتغير بخطيئة الانسان بمعنى ان ما كان من طبعه الآن ان يأكل لحوم سائر الحيوانات كالاسد والصفر كان يعيش جنتئذ من العشب ولم يرد في شرج يدا ان الاشجار والاعشاب جعلت قوتاً لجميع الحيوانات والطيور بل بعضها فاذاً كان بين بعض الحيوانات عداوة طبيعية لا ان ذلك ليس موجباً لخروجها عن سلطان الانسان كما انه ليس الآن موجباً لخروجها عن سلطان الله الذي يدير جميع هذا الكون بعنايته . وقد كان الانسان في حال البرارة منفذاً لاحكام هذه العناية كما هو ظاهر الآن ايضاً في الحيوانات الداجنة فان الناس يحملون الدجاج طعاماً للصقور الداجنة

وعلى الثالث بان الناس لم يكونوا في حال البرارة محتاجين الى الحيوانات لحاجات البدن اي لا للكسوة لانهم كانوا عراة ولم يكونوا يحتاجون لعدم وجود حركة هائجة فيهم من جهة الشهوة الفاسدة ولا للطعام لانهم كانوا يأكلون من اشجار

الجنة ولا للركوب لما كان لهم من قوة انبندن لكنهم كانوا يجناحون اليها ليعرفوا طبائنها بالتجربة وهذا هو المراد بكون الله آتى آدم بالحيوانات ليضع لها اسما^٢ تدل على طبائنها

وعلى الرابع بان جميع الحيوانات مشتركة بالفرينة الطبيعية في جزء من الحكمة والطقن ولذلك ما نتخذ الكراكي قائداً تبعه والنحل ملكاً تتقاد له وهكذا كانت حينئذ جميع الحيوانات متقادة من تلقاء انفسها للانسان كما ان بعض الحيوانات الدابجة منها متقادة له الآن

الفصل الثاني

في ان الانسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على سائر المخلوقات يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة متسلطاً على سائر المخلوقات فان الملاك أقدر طبعاً من الانسان وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٨ ان المادة الجسمية لم تكن مطيعة لارادة الملائكة اقدسين ايضاً . فاذا بالأولى لم تكن مطيعة للانسان في حال البرارة ٢ وايضاً ليس في النبات من القوى النفسانية سوى انفاذية والنامية والمولدة . وهذه ليس من طبعها ان تكون خاضعة للقوة العقلية كما هو ظاهر في الانسان الواحد بينه . فاذا من حيث ان التسلط انما يليق بالانسان باعتبار القوة العقلية يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة متسلطاً على النبات

٣ وايضاً من كان متسلطاً على شيء قدّر ان يغيره . والانسان لم يكن قادراً في حال البرارة ان يغير مسير الاجرام السماوية فان هذا خاص بالله وحده كما قال ديونيسيوس في رسالته الى بوليكر بوس ب ٧ . فاذا لم يكن متسلطاً عليها

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢٦:١ عن الانسان « ليتسلط على الخليفة كلها » والجواب ان يقال ان الانسان مشتمل بوجه ما على جميع الاشياء ومن ثم

فبالطريقة التي بها يتسلط على ما في ذاته يبق أن يتسلط على سائر الأشياء وهو يجب فيه اعتبار أربعة أمور النطق المشترك فيه الملائكة والقوى الحسية المشترك فيها الحيوانات والقوى الطبيعية المشترك فيها النبات والجسد المشترك فيه الجوامد . أما انطق فله في الإنسان منزلة السائد لا منزلة المسود ولذت لم يكن الإنسان في الحالة الأولى متسلطاً على الملائكة والمراد بالخلقة كلها في قول الكتاب اخلقة التي ليست على صورة الله واما القوى الحسية كالنضبة والشهوانية الخاضعة بوجه ما للقوة العقلية فالتفلسف تسلط عليها بطريقة الأمر ولذلك كان الإنسان في حال البرارة متسلطاً على سائر الحيوانات بطريقة الأمر واما القوى الطبيعية والجسد فاما يتسلط عليها بطريقة الاستخدام لا بطريقة الامر وهكذا أيضاً كان الإنسان في حال البرارة متسلطاً على النبات والجماد لا بطريقة الامر الامر او التأثير بل بطريقة الاستخدام والاستعانة بها دون معارضة وبذلك ينضم الجواب على الاعتراضات

الفصل الثالث

في ان الناس هل كانوا جميعاً في حال البرارة أكفأ
يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الناس كانوا جميعاً في حال البرارة أكفأ
فقد قال غريغوريوس في كتاب الغاية بالموتى ق ٢ ب ٦ « حيث لا ذنب لنا
فجميعنا سواء » ولم يكن في حال البرارة ذنب . فإذا كان جميع الناس أكفأ
٢ وايضاً ان التشابه والتكافؤ سبب للتحاب كقوله في سي ١٣ : ١٩ « كل
حيوان يحب نظيره وكل انسان يحب قريبه » ولعبة التي هي رباط السلام كانت
في تلك الحال كثيرة بين الناس . فإذا كانوا جميعاً في حال البرارة أكفأ
٣ وايضاً متى ارتفعت العلة ارتفع المعلول . ويظهر ان سبب التباين بين الناس
حاصل الآن من جهة الله لا من جهة بعضاً منهم على حسب استحقاقهم ومعاقبته

بعضاً آخرين ومن جهة الطبيعة لأن بعضاً منهم يولدون ضعفاء وناقضين بسبب نقص الطبيعة وبعضاً يولدون اقوياء وكاملين . وهذا لم يكن في الحالة الأولى .
فإذا اطلع

لكن يمارض ذلك قوله في رو ١٣ : ١ « الاشياء التي من الله مترتبة » واطهر ما يكون الترتيب في التباين فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٣ « الترتيب هيئة حاصلة عن وضع كل من الاشياء المتشابهة والمتباينة في مكانه » فإذا لما كانت الحالة الأولى على غاية الترتيب كان فيها تباين

والجواب ان يقال لم يكن بد من حصول التباين في الحالة الأولى ولو في الجنس والعمر لامتناع التناسل دون اختلاف الجنس ولتناسل الناس بعضهم من بعض اذ لم يكونوا عقماء بل كان هناك ايضاً اختلاف في النفس من جهة العدالة ومن جهة العلم لان الانسان لم يكن يفعل حينئذ موجباً بل مختاراً فكان من ثم قادراً ان يحمل نفسه حملاً كثيراً او قليلاً على فعل شيء او ارادته او معرفته ولذلك كان لبعض ان يفوقوا سواهم في العدالة والعلم . بل كان يجوز حصول تفاوت من جهة البدن ايضاً لان الجسد الانساني لم يكن منزهاً بالكلية عن اشرايع الطبيعة حتى لم يكن يقبل من الفواعل الخارجة نفعا او امداداً قبولاً أكثر او اقل لان قوام حياتهم كان بالاطعمة ايضاً وعلى هذا ليس يمنع القول بان بعضاً كانوا يولدون اقوى بنية واعظم جرماً واجل منظرأ واعدل مزاجاً من بعض بحسب اختلاف حالة الهواء ووضاع النجوم غير ان الذين كانوا احطأ مرتبة في ذلك لم يكن فيهم نقص او ذنب في الجسم او في النفس

إذا اوجب على الاول بان مراد غريغوريوس في قوله ذلك في التباين المعتبر من جهة التفرقة بين البرارة والذنب التي منها ينشأ الاختصاص من بعض باخضاعهم لبعض آخرين

وعلى الثاني بان التكافؤ سبب للتحاب المتكافئ الا انه يجوز ان يكون بين المتباينين تحاب أعظم من تحاب الاكفاء وان لم يكن متكافئاً في الطرفين فان الأب أحب طبعاً لابنه من الاخ لاخته وان لم تكن محبة الابن لايه على قدر محبة ابيه له

وعلى الثالث بانه كان يمكن ان يكون سبب التباين من جهة الله ليس لمعاقبته بعضاً وإنما ثابته بعضاً بل لرفعه بعضاً على بعض ليكون جمال الترتيب أظهر في الناس وكذلك كان يمكن ان يحصل التباين من جهة الطبيعة بالاخبار الذي تقدم دون ادنى نقص في الطبيعة

الفصل الرابع

في ان الانسان هل كان في حال البرارة متسلطاً على الانسان يُسَخَّطُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة متسلطاً على الانسان فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٥ « لم يشأ الله ان يتسلط الانسان الناطق المصنوع على صورته الأعلى غير الناطقات فلم يشأ ان يتسلط الانسان على الانسان بل الانسان على البهيمة »

٢ وايضاً ما أدخل عقاباً بالخطيئة لم يكن في حال البرارة . وخضوع الانسان للانسان انما أدخل عقاباً بالخطيئة اذ بعد الخطيئة قيل للمرأة « ستكونين تحت سلطان الرجل » كما في تك ٣ : ١٦ . فإذا لم يكن الانسان في حال البرارة خاضعاً للانسان

٣ وايضاً ان الخضوع والاقبياد مقابل الحرية والاخبار . والحربة من اخص الحيرت التي لم تكن حال البرارة خالية منها لانه « لم يكن يفوتها شيء مما يمكن ان تشبهه الارادة الصالحة » كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ . فإذا لم يكن الانسان في حال البرارة متسلطاً على الانسان

لكن يعارض ذلك ان الناس لم يكونوا في حال البرارة اشرف مقاماً من الملائكة
وبعض الملائكة متسلط على بعض ولذلك يقال لبعض المراتب الملكية مرتبة
السيادات . فاذاً لم يكن تسلط الانسان على الانسان منافياً لشرف حال البرارة
والجواب ان يقال ان السلطان او السيادة يقال بمعنىين فيقال اولاً لما يقابل
الرق والعبودية وبهذا المعنى يقال سيد لمن يخضع له غيره كميد ويقال ثانياً قولاً
اعم لما يقابل الخضوع باي وجه كان وبهذا المعنى يقال سيد او سلطان لمن يلي
تدبير الاحرار وسياستهم فيالمعنى الاول لم يكن انسان في حال البرارة متسلطاً على
انسان بل انما كان يجوز ذلك حينئذ بالمعنى الثاني وتحقيق ذلك ان الفرق بين
الحر والعبد ان الحر هو لاجل نفسه والعبد لاجل غيره فاذاً انما يتسلط متسلط
على آخر كميد متى استخدمه لمنفعة نفسه الخاصة ولما كان كل شيء يشتهي خيراً
نفسه وكان من ثم يشق على كل ان يقف على غيره ذلك الخير الذي كان يجب ان
يكون لنفسه لم يمكن ان يكون هذا النوع من التسلط الاًلياً على من كان خاضعاً
ولهذا لم يكن هذا النوع من التسلط بين الناس في حال البرارة . وانما يتسلط متسلط
على آخر حكمه متى قصد به الى خيره اي خيره ذلك الآخر او الى الخير العام وهذا
النوع من التسلط كان بين الناس في حال البرارة لأمرين اولاً لان الانسان
حيوان مدني بالطبع فكانت عيشة الناس في حال البرارة مدنية اي اجتماعية .
وليس يجوز ان يكون لكثير عيشة مدنية من دون ان يسود عليهم واحد يوجه
قصده الى الخير العام لان الكثير يقصد بالذات الى كثير والواحد يقصد الى
واحد ولهذا قال الفيلسوف في بدء كتاب السياسة كلما اتجه كثير الى واحد
كان ثم واحد بمنزلة رئيس ومرشد . وثانياً لانه ليس من الصواب ان يفوق
انسان غيره في العلم والمدالة ما لم يصرف ذلك الى منفعة الآخرين كقوله
في ١٠ : ٤ «يخدم كل واحد الآخرين بما نال من المزايا» ومن ثم قال

كما مرَّ في مب ٧٦ ف ١ كان لا بُدَّ أن تُؤثِّر في البدن قوةٌ تُقدر بها أن تحفظ
البدن حفظاً يفوق طبيعة المادة الجسمية
إذا أُجِيب على الاول والثاني بأن مبنى هذين الاعتراضين على غير الفاسد
وغير المائت بالطبع

وعلى الثالث بأن تلك القوة على عصمة البدن من الفساد لم تكن طبيعيةً للنفس
الانسانية بل مفاضلةً عليها بموجبه النعمة والانسان الاول وان رُدَّت اليه النعمة
لاجل غفران الذنب واستحقاق المجد الا انه لم يُرَدَّ اليه بذلك ما كان قد فقدته
من أثر عدم المائتية فان هذا كان قد حُفِظَ كالمسيح الذي كان من شأنه ان
يجبر كسر الطبيعة بافضل وجه كما سيأتي بيانه في ق ٣ مب ١ ف ٢

وعلى الرابع بان عدم المائتية الموعود ثواباً في حال المجد منابر لعدم المائتية
الذي أُوتيه الانسان في حال البرارة

الفصل الثاني

في ان الانسان هل كان في حال البرارة منفعلاً

يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان الانسان كان في حال البرارة منفعلاً لان
الاحساس انفعالٌ ما . والانسان كان في حال البرارة حساساً . فاذا كان منفعلاً
٢ وايضاً ان النوم انفعالٌ ما . والانسان كان ينام في حال البرارة كقولهِ في
تلك ٢: ٢١ « اوقع الله سباتاً على آدم » . فاذا كان منفعلاً

٣ وايضاً قد قيل هناك بعد ما تقدم « واستلَّ احدى اضلاعه » فاذا كان
الانسان منفعلاً ايضاً بانفصال جزء منه

٤ وايضاً ان جسم الانسان كان ليناً . واللين بفعل طبعاً من الصلب فلولاقي
جسمٌ صلب جسم الانسان الاول لا تفعل منه . فاذا كان الانسان الاول منفعلاً
لكن يعارض ذلك انه لو كان منفعلاً لكان فاسداً لان الافراط في الانفعال

يفسد الجوهر كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٦ ب ٣

والجواب ان يقال ان الانفصال يقال على ضربين احدهما على وجه الخصوص وبهذا المعنى يقال منفعل لما يخرج عن حاله الطبيعية لان الانفصال هو أثر الفعل والمتضادات من الاشياء الطبيعية تتفاعل لاجراء احدها الآخر عن حاله الطبيعية . والثاني على وجه العموم باعتبار كل تغيير وان رجع الى كمال الطبيعة كما يقال للعقل والشعور انفصال . ما . فهذا المعنى الثاني كان الانسان في حال البرارة منفعلاً وكان يفعل في نفسه وفي جسده واما بالمعنى الأول فلم يكن منفعلاً لا في نفسه ولا في جسده كما لم يكن مائتاً لانه كان يمكن عصمته من الانفصال كعصمته من الموت لوبيقى مبرراً من الذنب

وبذلك يتضح الجواب على الأول والثاني لان الاحساس والنوم لا يخرجان الانسان عن حاله الطبيعية بل يرجعان الى خير الطبيعة

واجيب على الثالث بان تلك الضلع كانت موجودة في آدم من حيث هو مبدأ الجنس البشري كوجود المني فيه من حيث هو مبدأ بالتوليد فكما ان انفصال المني لا يحدث معه انفصال يخرج بالانسان عن حاله الطبيعية كذلك الحال ايضاً في انفصال تلك الضلع

وعلى الرابع بانه كان يمكن صيانة جسم الانسان في حال البرارة عن التأذي بانفعاله من شيء صلب وذلك اما بقوته العقلية التي كان قادراً بها على اجتناب الضرر او بالعناية الالهية التي كانت واقية له بحيث لم يكن يفسده شيء يؤذي

الفصل الثالث

في ان الانسان هل كان في حال البرارة محتاجاً الى الطعام

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة محتاجاً الى الطعام لان الطعام انما هو ضروري للانسان لاعادة المفقود . نكن آدم لم يكن

يُقَدَّر من جسمه شيء لأنه لم يكن فاسداً . فإذا لم يكن الطعام ضرورياً له
 ٢ وايضاً ان الطعام ضروري للاغذاء . والاعتناء ليس يكون دون انفعال .
 فإذا لم يكن جسم الانسان منفعلاً لم يكن الطعام ضرورياً له في ما يظهر
 ٣ وايضاً انما يقال ان الطعام ضروري لنا لحفظ الحياة . وقد كان ممكناً لآدم
 ان يحفظ الحياة بطريقة أخرى لانه لو لم يخطأ لم يموت . فإذا لم يكن الطعام
 ضرورياً له

٤ وايضاً ان اخذ الطعام يستلزم افراز الفضلات التي لها قذارة لا تليق بشرف
 الحالة الأولى . فيظهر اذن ان الانسان لم يكن يستعمل الطعام في الحالة الأولى
 لكن يمارض ذلك قوله في تلك ١٦: ٢ « من جميع شجر الجنة تأكل »
 والجواب ان يقال ان الانسان كان في حال البراءة ذا حيوة روحانية محتاجة
 الى الطعام واما بعد البعث فسيكون ذا حيوة روحانية غير محتاجة الى الطعام
 وتوضيح ذلك ان النفس الناطقة هي نفس وروح مما يقال لها نفس باعتبار ما
 تشارك فيه سائر النفوس وهو احياء الجسد ومن ثم قيل في تلك ٢: ٢ « صار
 الانسان نفساً حية » اي بحية الجسد ويقال لها روح باعتبار ما يختص بها دون
 سائر النفوس وهو أن لها قوة عاقلة مجردة عن المادة . في الحالة الأولى كانت
 النفس الناطقة تشترك الجسد في ما هو خاص بها من حيث هي نفس ولهذا كان
 يقال لذلك الجسد حيوان من حيث انه كان يستفيد الحياة من النفس . ومبدأ
 الحياة في هذه السافلات على ما في كتاب النفس ٢٢ م ٣٤ و ٤٩ هو النفس النامية
 التي افعلها الاغذاء والتوليد والنمو فكانت هذه الافعال ملائمة للانسان في الحالة
 الأولى . واما في الحالة الأخيرة التي تلي البعث فتستلزم النفس الجسد بوجه ما
 في ما هو خاص بها من حيث هي روح أي في الخلود بالنظر الى الجميع وفي عدم
 الانفعال وفي الجسد والقدرة بالنظر الى الصالحاء الذين سيقال لاجسادهم روحانية

ومن ثمَّ لن يحتاج الناس بعد البعث الى الطعام ولكنهم كانوا يحتاجون اليه في حال البرارة

اذًا اجيب على الاول بان اوغسطينوس قال في كتاب مسائل المعهد العتيق والجديد مس ١٩ « كيف كان نَفساً جسد غير مائت وكان قوامه بالطعام لان غير المائت لا يحتاج الى طعام او شراب » فقد مرَّ في ف ١ ان عدم المائتية في الحالة الأولى كان بقوة فائقة الطبع حاله في النفس لا باستعداد حاصل في الجسد وعلى هذا كان يمكن ان يفقد ذلك الجسد بفعل الحرارة شيئاً من الرطوبة وتلافياً لتفتتها بالكلية كان يجب امداد الانسان باخذ الطعام

وعلى الثاني بان في التغذية انفعالات واستحالة ما اى من جهة الغذاء الذي يستحيل الى جوهر المتندي وليس يجوز ان يلزم من ذلك ان جسد الانسان كان غير منفعل بل ان الطعام المأخوذ كان منفعلاً وان كان هذا الانفعال ايضاً راجعاً الى كمال الطبيعة

وعلى الثالث بانه لو لم يمدَّ الانسان نفسه بالطعام لكان خطي كما خطي باكله الطعام المنهي عنه لانه حين نهي عن ان ياكل من شجرة الخير والشر امر ايضاً ان ياكل من جميع شجر الجنة

وعلى الرابع بان بعضاً ذهبوا الى ان الانسان لم يكن ياكل في حال البرارة من الطعام الا مقدار ما كان ضرورياً له فلم يكن ثمَّ افراز فضلات لكن بعدد عن الصواب في ما يظهر ان لا يكون في الطعام المأكول شيء من التفل غير صالح لان يستعمل الى غذاء الانسان فاذا كان لا بد من افراز فضلات غير ان العناية الالهية كانت تجعل ان لا يكون في ذلك قذارة ما



الفصل الرابع

في ان الانسان هل كان يحصل له الخلود في حال البراة من شجرة الحياة
يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان شجرة الحياة لم يميز ان تكون علة الخلود اذ
ليس يقدر شي ان يفعل ما يجاوز نوعه لان المعلوم لا يتجاوز العلة . وشجرة الحياة
كانت فاسدة والا لم يميز الاغذاه بها ضرورة ان الغذاء يستعمل الى جوهر
المغتذي كما مر في الفصل السابق . فاذ لم يكن في امكان شجرة الحياة ان تفيد
عدم الفساد او الخلود

٢ وايضاً ان الآثار الصادرة عن قوى النبات وغيره من الاشياء الطبيعية
طبيعية . فلو كانت شجرة الحياة تفيد الخلود لكان ذلك الخلود طبيعياً
٣ وايضاً يظهر ان ذلك من قبيل حكايات القدماء الذين قالوا بان الآلهة
التي كانت تأكل نوعاً من الطعام حصل لها الخلود وقد هزى بهم الفيلسوف في
الأمليات ك ٣ م ١٥

لكن يمارض ذلك قوله في تك ٣ : ٢٢ « لعله يديه فيأخذ من شجرة الحياة
ايضاً وياكل فيمينا الى الدهر » وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب مسائل
العهد العتيق والجديد مس ١٩ « ان طعم شجرة الحياة كان يمنع فساد الجسد
واخيراً لو اذن له بعد الخطيئة ان ياكل من شجرة الحياة لجاز ان يبقى منزهاً
عن الانحلال »

والجواب ان يقال ان شجرة الحياة كانت علة للخلود من وجه لا مطلقاً وتوضيح
ذلك ان الانسان كان له في الحالة الاولى وسيلتان الى حفظ حياته مقابلتان
لنفسين فالتقص الأول كان فقد الرطوبة بفعل الحرارة الطبيعية التي هي آلة
النفس ودفعاً لهذا التقص كان يستعين الانسان بالاكل من سائر اشجار الجنة كما
نستعين نحن الآن بما نأكله من الاطعمة . والتقص الثاني حاصل عن ان ما يتولد

من شيء غريب إذا امتزج برطب سابق اضعف فيه قوة النوع الفعلية كما اذا امتزج الماء بالخر فإنه يستحيل أولاً الى طعم الخر لكنه يضعف سورتها على قدر كميته من الكثرة والقلة وفي آخر الامر تصير الخر مائة كما قال الفيلسوف في كتاب الكون والفساد م ٣٤ و ٤٩ وعلى ذلك نجد ان قوة النوع الفعلية هي في اول الامر من الشدة بحيث تقدر ان تحيل من الغذاء لا ما يكفي لاعادة المفقود فقط بل ما يكفي للنمو ايضاً ثم ان ما يستحيل من الغذاء لا يكفي بعد ذلك للنمو بل لاعادة المفقود فقط وفي آخر الامر اي في حال الهرم لا يكفي ولا لهذا ايضاً فيلزم التناقص ثم انحلال البدن اخيراً ودفعاً لهذا النقص كان يستعين الانسان بشجرة الحياة لما كان لها من القوة على تقوية قوة النوع لدفع الضعف الحاصل من ممازجة الشيء الغريب ومن ثم قال اوغسطينوس في مدينة الله ل ١٤ ب ٢٦ « كان للانسان الطعام للامعاء والشراب للابطن والشجرة للحياة وللجسم الهرم » وقال ايضاً في كتاب مسائل العهد العتيق والجديد مس ١٩ « كانت شجرة الحياة بمنزلة دواء مانع لفساد الناس » الا انها لم تكن علة للخلود على وجه الاطلاق لان القوة التي كانت في النفس على حفظ البدن لم تكن صادرة عن شجرة الحياة ولم يكن ممكناً ان تؤتي البدن الخلود بحيث يمنع انحلاله مطلقاً لان قوة كل جسم متناهية فلم يكن ممكناً ان تبلغ قوة شجرة الحياة الى حد ان تؤتي البدن قوة على البقاء زماناً غير متناهي بل الى زمان محدود اذ من الواضح انه كلما كانت القوة اعظم كان أثرها أبقى ولما كانت قوة شجرة الحياة متناهية كان الاكل منها مرة واحدة من الفساد الى زمان محدود وكان لا بد عند انقضائه اما ان ينتقل الانسان الى الحياة الروحانية وان يعود الى الاكل من شجرة الحياة وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات لان نتيجة الصحيح الأولى ان شجرة الحياة لم تكن علة لعدم الفساد بالاطلاق ونتيجة المجتنب الآخرين انها كانت

أوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٤ « ان اهل العدل لا يصرفون الأمر
 بشهوة التسلط بل بما يجب عليهم من العناية في الخير العام » وقال ايضاً في ب ١٥
 « هذا ما رسمه الترتيب الطبيعي وهكذا فطر الله الانسان »
 وبذلك تبضح الجواب على جميع الاعتراضات لابتنائها على النوع الأول من
 التسلط



المبحث السابع والتسعون

في ما يتعلق بحال الانسان الاول من جهة استبقاء الشخص - وفيه اربعة فصول
 ثم يجب النظر في ما يتعلق بحال الانسان الاول في جسد واولاً من جهة استبقاء
 الشخص ثم من جهة استبقاء النوع. اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان
 الانسان هل كان في حال البرارة غير مائت - ٢ هل كان غير منفعل - ٣ هل كان يحتاج
 الى الطعام - ٤ هل كان يستمد صدم الماتية من شجرة الحياة

الفصل الأول

في ان الانسان هل كان في حال البرارة غير مائت
 يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان لم يكن في حال البرارة غير
 مائت لانه المائت في حد الانسان. واذا ارتفع الحد ارتفع للمحدود. فاذا اذا
 كان الانسان موجوداً امتنع ان يكون غير مائت
 ٢ وايضاً ان الفاسد وغير الفاسد متغايران بالجنس كما في الالهيات ك ١٠ م
 ٢٦ والمتغايرات بالجنس يتمتع بحول احدها الى الآخر. فلو كان الانسان الاول
 غير فاسد لامتنع ان يكون الانسان في الحالة الحاضرة فاسداً
 ٣ وايضاً لو كان الانسان في حال البرارة غير مائت لكان كذلك اما بالطبيعة

او بالنعمة لكنه لم يكن كذلك بالطبيعة للزوم كونها الآن غير مائنة لبقائها على ما هي عليه في نوعها ولا بالنعمة لانها رُدَّت الى الانسان الاول بالتوبة كقوله في حك ١٠ : ٢ « أَفَنَذَنُ مِنْ زُلْمَةٍ » فكان يلزم ان يُرَدَّ اليه عدم المائنة . فاذا لم

يكن الانسان غير مائنة في حال البرارة

٤ وايضاً ان الانسان وُعدَ عدم المائنة ثواباً له كقوله في رؤ ٢١ : ٤ « لا يكون بعد موت » . والانسان لم يخلَق في حال الثواب بل في حال استحقاق الثواب .

فاذا لم يكن في حال البرارة غير مائنة

لكن يعارض ذلك قوله في رو ١٢ : ٥ « بالخطيئة دخل الموت الى العالم » .

فاذا كان الانسان قبل الخطيئة غير مائنة

والجواب ان يقال ان شيئاً يقال له غير فاسد على ثلاثة انحاء اولاً من جهة المادة اي ما تجرده عن المادة كالملاك او لان له مادة ليست بالقوة الا الى صورة

واحدة كالجسم السماوي وهذا يقال له غير فاسد بالطبع . وثانياً من جهة الصورة اي للملابسة التي الفاسد حالة تعصم بالكلية عن الفساد وهذا يقال له غير

فاسد بالمجد فقد قال اوغسطينوس في رسالته الى ديوسقوروس « ان الله ابدع النفس بطبيعة قديرة جداً حتى ان سعادتها ترجع على البدن بتمام البرء وقوة عدم

الفساد » . وثالثاً من جهة العلة المؤثرة وبهذا الوجه كان الانسان في حال البرارة غير فاسد وغير مائنة فقد قال اوغسطينوس في كتاب مسائل العهد العتيق

والجلديد مس ١٩ « ان الله خلق الانسان بحيث انه ما لم يخطأ لا يعرضه موت وذلك ليكون في يده حياته وموته » لان بدنه لم يكن منزهاً عن الانحلال بقوة

طبيعية فيه تنيده عدم المائنة بل كان في نفسه قوة مقاضة من الله بطريقة فائقة الطبيعة بها تقدر النفس ان تعصم البدن من كل فساد ما دامت متقادة لله

والوجه في ذلك ان النفس الناطقة لما كانت مجاوزة طور المادة الجسمانية

علة لعدم الفساد بمنها الفساد على الوجه الذي تقدم في جرم الفصل



المبحث الثامن والتسعون

في ما يتعلق بحفظ النوع — وفيه فصلان

ثم يجب النظر في ما يتعلق بحفظ النوع وأولاً في التوالد ثم في حال النسل المولود لما
الاول فالبحث فيه يدور على مثلتين — ١ في أنه هل كان يوجد توالد في حال البرارة
— ٢ في ان التوالد هل كان يحدث بالجماع

الفصل الاول

في انه هل كان يوجد توالد في حال البرارة
يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر انه لم يكن يوجد توالد في حال البرارة لان
التوالد والكون بضاده الفساد كما في الطبيعت كـ م ٥١ - والمتضادات لتوارد
على واحد بعينه . على انه لم يكن يوجد فساد في حال البرارة . فاذاً لم يكن يوجد
فيها توالد ايضاً

٢ وايضاً ان غاية التوالد ان يحفظ النوع ما يمنع حفظه في الشخص ولذلك
لم يكن توالد في الأشخاص الباقية ابداً . وقد كان من شأن الانسان في حال
البرارة ان يمينا الى الابد دون موت . فاذاً لم يكن يوجد توالد في حال البرارة
٣ وايضاً ان التوالد يتكثر به الناس ومتى تكثرت الأرباب وجب قسمة الاملاك
تجافياً عن تشوش الملك واختلاطه . ولما كان الانسان قد جعل رباً للحيوانات
كان يجب ان يترب على تكثير الجنس البشري بالتوالد قسمة الملك . وهذا
منافياً فيما يظهر للعق الطبيعي المقتضي الشركة في جميع الاشياء كما قال

ايدوروس في كتاب اشتقاق الالفاظ ه ب ٤ . فإذا لم يكن يوجد توالد في حال البرارة

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٢٨ « أنموا واكثروا واملاؤا الارض » وحصول هذا التكاثر لم يكن ممكناً دون توالد جديد اذ لم يصنع في اول الأمر الا اثنان فقط . فإذا كان يوجد توالد في حال البرارة

والجواب ان يقال كان يوجد في حال البرارة توالد لتكاثر الجنس البشري والا لكانت جريمة الانسان ضرورة جداً لترتب هذا الخير الجليل عليها ومن ثم يجب ان يعتبر ان الانسان جعل في طبيعته واسطة بين المخلوقات الفاسدة والغير الفاسدة لان نفسه منزهة طبعاً عن الفساد وجسمه فاسد طبعاً . ويجب ان يعتبر ان قصد الطبيعة ليس ينجمه على نحو واحد الى المخلوقات الفاسدة والغير الفاسدة فيظهر ان ما كان مستمراً دائماً وابداً فهو مقصود بالذات من الطبيعة وما كان في زمان ما فقط فليس يظهر انه مقصود من الطبيعة بالذات بل انه مسوق الى آخر والا لتلاشى بفساده قصد الطبيعة . ولما لم يكن في الفاسدات شي مستمر دائماً وابداً الا النوع كان خير النوع مقصوداً بالذات من الطبيعة وجعل التوالد الطبيعي واسطة لحفظه . واما الجواهر الغير الفاسدة فتستمر دائماً لا بنوعها فقط بل باشخاصها ايضاً ولهذا كانت اشخاصها ايضاً مقصودة بالذات من الطبيعة . وعلى هذا فالانسان من جهة البدن الذي هو فاسد بطبيعته يليق به التوالد واما من جهة النفس الغير الفاسدة فيليق به ان يكون تكاثر الاشخاص مقصوداً بالذات من الطبيعة او بالحري من صانع الطبيعة الذي هو وحده مبدع النفوس البشرية ولهذا جعل التوالد في الجنس البشري حتى في حال البرارة ايضاً لاجل تكاثره اذ اوجب على الاول بان بدن الانسان كان في حد نفسه فاسداً في حال البرارة الا انه جاز وقايته من الفساد بالنفس ولهذا لم يكن واجباً ان يعدم الانسان

التوالد الذي يجب ان يكون في الفاسدات
وعلى الثاني بان التوالد في حال البرارة وان لم يكن لاجل حفظ النوع الا انه
كان لاجل تكثير الاشخاص
وعلى الثالث بانه انما يجب في الحال الحاضرة قسمة الاملاك متى تكثرت
الارباب لان « شركة الملك مدعاة الى الخلاف » كما قال الفيلسوف في كتاب
السياسة ٢ ب ٥ واما في حال البرارة فقد كانت ارادات الناس من الترتيب
والنظام بحيث كانوا يشتركون في استعمال الاشياء الخاضعة لسلطانهم على حسب
ما كان ملائماً لكلٍ منهم دون ادنى خلاف كما هو جارٍ الآن ايضاً عند كثير
من اهل الانصلاحي

الفصل الثاني

في ان التولد هل كان يحصل في حال البرارة بالجماع
يُخَطَّ الى الثاني بان يقال : يظهر ان التوالد لم يكن يحصل في حال البرارة
بالجماع لان الانسان الأول كان في الجنة الارضية كلاكه كما قال الدهشتي في
كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١١ وك ٤ ب ٢٥ ومتى صار الناس كالملائكة في
القيامة المستقبلية لا يزوجون ولا يتزوجون كما في متى ٢٢: ٣٠ فاذا كذلك لم
يكن التوالد في جنة عدن يحصل بالجماع
٢ وايضاً ان الانسانين الأولين فطراً كاملين في السن . فلو كان التوالد فيهما
قبل الخطيئة يحصل بالجماع لجمعا في جنة عدن ايضاً وهذا بين البطلان بنص
الكتاب المقدس

٣ وايضاً ان الانسان يصير بالجماعة اشبه بالبهائم بسبب شدة اللذة ولهذا نوحّد
الغفة التي بها يتجافى الناس عن هذه الملاذ . والانسان انما يشابه البهائم بالخطيئة
كقوله في مز ٤٨: ٢١ « كان الانسان في كرامة فلم يفهم فمائل البهائم وتُسَبَّ بها »

فإذا لم يكن قبل الخطيئة جماع بين الذكر والانثى
 ٤. وإيضاً لم يكن يوجد فسادٌ في حال البرارة والجماع يفسد البكارة . فإذا لم
 يكن يوجد جماعٌ في حال البرارة
 لكن يعارض ذلك ان الله صنع الذكر والانثى قبل الخطيئة كما في تك ١ و ٢ .
 وليس شيءٌ من افعال الله دون فائدة . فإذا كان يوجد جماعٌ وان لم يخطأ
 الانسان والآن لم يكن في التمايز الجنسي فائدة
 وإيضاً في تك ٢ ان المرأة صُنعت عونا للرجل . وهي لم تُصنع عونا له الا على
 التوليد الذي يحصل بالجماع والآن فالرجل افضل اعانة للرجل من المرأة على بقية
 الاعمال . فالتوالد اذن كان يحصل في حال البرارة بالجماع
 والجواب ان يقال ان بعضاً من متقدمي الأئمة لا يعتبرهم ما في الجماع في الحال
 الحاضرة من سحابة الشهوة ذهبوا الى ان التوالد لم يكن يحصل بالجماع في حال
 البرارة ومن ثمة قال غريغوريوس النيصي في كتاب الانسان ب ١٣ ان تكثرت
 الجنس البشري كان يحصل في جنة عدن بطريقة أخرى كما تكثرت الملائكة دون
 جماع بفعل القدرة الالهية وان الله انما صنع الذكر والانثى قبل الخطيئة لنظرة الى
 طريقة التوالد الحاصلة بعد الخطيئة التي كان بهما علم سابق . الا ان هذا غير
 صحيح لان ما كان طبيعياً للانسان فليس يرتفع عنه ولا يؤتاه بالخطيئة . وواضح
 ان التوليد بالجماع طبيعيٌ للانسان كما هو طبيعيٌ لسائر الحيوانات الكاملة باعتبار
 الحياة الحيوانية التي كانت حاصلة له قبل الخطيئة ايضاً كما مر في البحث الانف
 ف ٣ بدل على ذلك الاعضاء الطبيعية المعينة لهذا الاستعمال فلا ينبغي من ثمة
 ان يقال ان استعمال هذه الاعضاء الطبيعية لم يكن يوجد قبل الخطيئة كما لا يقال
 ذلك في سائر الاعضاء . فإذا يجب اعتبار امرين في الجماع في الحال الحاضرة
 احدهما طبيعيٌ وهو تقارن الذكر والانثى لاجل التوليد اذ لا بد في كل توليد من

القوة الفعلية والانفعالية ولما كان محل القوة الفعلية في جميع الاشياء المتمايزة بالجنس هو الذكر ومحل القوة الانفعالية هو الانثى اقتضى ترتيب الطبيعة ان يتقارن الذكر والانثى بالجماع لاجل التوليد . والاخر سماجة الشهوة المفرطة وهذه لم تكن توجد في حال البرارة لخضوع القوى السافلة فيها بالكلية للنطق ومن ثم قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ٢٦ « حاشا لنا ان نشك في انه كان يمكن حصول النسل دون مرض الشهوة بل ان تلك الاعضاء كانت تتحرك بإشارة الارادة على حسبها تتحرك سائر الاعضاء ومن دون غلبة اوشبق بل مع طأينة النفس والبدن »

اذا اجب على الاول بان الانسان كان في جنة عدن كالملاك باعتبار العقل الروحاني لكنه باعتبار البدن كان ذا حيوة حيوانية واما بعد البعث فيكون الانسان شبيهاً بالملاك من حيث يصير روحانياً بالنفس والجسد فاذا ليس حكمهما واحداً

وعلى الثاني بانه انما لم يجمع الايوان الاولان في جنة عدن لانهما بعد ان تكاثرت المرأة بقليل طردا من الجنة بسبب جريرتهما كما قال اوغسطينوس في شرح نك ك ٩ ب ٤ اولانهما كانا ينتظران في تعيين وقت الجماع امر الله الذي كانوا يتلقون أمره في كل شيء

وعلى الثالث بان البهائم ليست ناطقة فاذا انما يصير الانسان بالجماع بهيمياً لعدم قدرته على تعديل لذة الجماع واقتاد الشهوة بالعقل على انه لم يكن يوجد في حال البرارة شيء من ذلك مما لم يكن يتعدل بالعقل ليس لان اللذة الحسية كانت في تلك الحال اقل كما قال بعض لان اللذة الحسية كانت اعظم بقدر ما كانت الطبيعة أكثر تمحضاً والبدن اشد احساساً بل لان القوة الشهوانية لم تكن تسيطر دون ترتيب على هذه اللذة المرتبة من العقل وليس يقتضي ترتيبها ان تكون

اقل في الحس بل ان لا يكون تعلق القوة الشهوانية بها مفزطاً وقولنا مفزطاً اي خارجاً عن المقدار المحدود بالعقل وذلك كما ان التنوع في الطعام المعتدل ليس اقل لذة من النهم بل ان قوته الشهوانية اقل اندفاعاً الى هذه اللذة وكلام اوغسطينوس المورد في آخر جرم الفصل مُشعرٌ بذلك لانه لا يني عظم اللذة عن حال البرارة بل انما يني الشبق واضطراب النفس ولهذا فالعفة لم تكن محمودة في حال البرارة وان كانت محمودة في الحال الحاضرة لا تنقص التوليد فيها بل تلخوها عن الشهوة الخارجة عن حد الترتيب واما التوليد فقد كان يوجد اذ ذاك دون شهوة

وعلى الرابع بما قال اوغسطينوس في مدينة الله ١٤٠ ب ٣٦ من ان « الرجل كان في تلك الحال يُولج في رحم المرأة دون ان تُطْمث لانه كان يمكن ان يُعْدَف تمني الرجل في رحم المرأة دون ان تُطْمث كما يمكن الآن اندفاع الحيض من رحم العذراء مع سلامة بكارتها لانه كما ان رحم المرأة لم تكن تنسج للولادة بالطلاق بل بادراك الحمل كذلك لم يكن الزوجان يتجامعان للحبل بقوة العُلْمَة بل بهوس الارادة »



الْبَحْثُ التَّاسِعُ وَالتَّسْعُونَ

في حاة النسل المولود من جهة البدن — وفيه فصلان

تم يجب النظر في حاة النسل المولود واولاً من جهة البدن وثانياً من جهة البرارة وثالثاً من جهة العلم . اما الاول فالبحث فيه يدور على مستثنين — ١ في ان الاطفال هم كان يحصل لهم حب ولادتهم في حال البرارة فذرة تامة جسمية — ٢ سيفي انه هل كان يولدا جميع ذكورا

الفصل الأول

في ان الاختلال هل كان يحصل لم حال ولادتهم في حال البرارة قدرة تامة على تحريك الاعضاء يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاطفال كان يحصل لم حال ولادتهم في حال البرارة قدرة تامة على تحريك الاعضاء فقد قال اوغسطينوس في كتاب عباد الاطفال ا ب ٣٨ « ان ضعف العقل يوافق هذا الضعف البدني » يعني المشاهدي الاطفال . ولم يكن يوجد في حال البرارة شيء من ضعف العقل . فاذا لم يكن يوجد ايضاً في الاطفال هذا الضعف البدني

٢ وايضاً ان بعض الحيوانات يحصل لها حال ولادتها قدرة كافية لاستعمال الاعضاء . والانسان اشرف من سائر الحيوانات . فلان يحصل له حال ولادته قدرة على استعمال الاعضاء أولى بان يكون طبيعياً له وهكذا يظهر ان عدم حصول هذه القدرة له عقاب مترتب على الخطيئة

٣ وايضاً ان تعذر ادراك الموضوع المستلذ يحدث كآبة . ولو كان الاطفال لا يحصل لهم القدرة على تحريك الاعضاء لتعذر عليهم احياناً كثيرة ادراك بعض الموضوعات المستلذة فكان يلزم كتابهم . والاكتئاب لم يكن ممكناً قبل الخطيئة فاذا لم يكن الاطفال في حال البرارة خالين من القدرة على تحريك الاعضاء

٤ وايضاً يظهر ان نقص الهرم محاذ لنقص انطفولة . ولم يكن يوجد في حال البرارة نقص الهرم . فاذا لم يكن يوجد نقص الطفولة ايضاً

لكن يعارض ذلك ان كل مورد فهو في اول الامر ناقص ثم يرد عليه الكمال والاطفال انما كانوا يصدرون في حال البرارة بتوليد . فاذا كانوا في بدء امرهم ناقصين في مقدار البدن وقدرته

والجواب ان يقال ان الامور الفارقة للطبع نفا ندر كها بالايان وما نؤمن به فانما نؤمن به سنداً على الوحي الالهي فاذا متى اردنا الكلام على شيء وجب ان

نزاعي فيه طبيعة الاشياء الا ما كان مقلداً بالوحي من الامور الفاتئة الطبع وواضح
ان خلوا الاطفال حال ولادتهم عن القدرة الكافية لتحريك الاعضاء امر طبيعي
لانطباؤه على مبادئ الطبيعة الانسانية لان للانسان من طبعه دماغاً اعظم جرماً
من دماغ سائر الحيوانات باعتبار نسبة بدنه فكانت عدم اهلية الاعصاب
التي هي آلات الحركة لتحريك الاعضاء في الاطفال طبيعياً بسبب عظم رطوبته
الدماغ فيهم . على ان الكاثوليكي ليس يشك في انه يجوز بالقدرة الالهية ان
يحصل للاطفال في حال ولادتهم قدرة تامة على تحريك الاعضاء وقد ثبت بنصي
الكتاب في ج ٧ : ٣٠٠ « الله صنع الانسان مستقيماً » وهذه « لاستقامة قائمة
بمضوع الجسد للنفس خضوعاً تاماً كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤
ب ١١ فاذا كما لم يميز في الحالة الأولى ان يكون في اعضاء الانسان شي لا يناسب
ارادته الصالحة كذلك لم يميز تخلف اعضاء الانسان عن اطاعة الارادة الانسانية .
وارادة الانسان الصالحة هي التي تقبل الى الافعال الملائمة لها . والافعال الملائمة
للانسان ليست واحدة بعينها باعتبار كل طور من اطوار العمر فيجب اذن ان
يقال ان الاطفال لم يكن لهم حال ولادتهم قدرة كافية على تحريك الاعضاء
الى اي فعل كان بل الى الافعال الملائمة للطفولة كالرضاع ونحوه
اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على الضعف المشاهد الآن في
الاطفال حتى باعتبار افعالهم الملائمة للطفولة بدليل قوله قبله « مع جوعهم وفرحهم
من الأثداء قد يكون ولا يرضعون »
وعلى الثاني بان استعمال بعض الحيوانات اعضاءها حال ولادتها ليس ناشئاً عن
شرفها لخلو بعض حيوانات اكل منها عن ذلك بل انما يعرض لها ذلك من بيوسة
الدماغ ومن ان افعالها الخاصة ناقصة بقي بها القدرة اليسيرة
وعلى الثالث بما تقدم في جرم الفصل او بانهم لم يكونوا في تلك الحال يشتهون

الا ما كان ملائماً لم بالارادة الصالحة بحسب حالم
وعلى الرابع بان الانسان كان يولد في حال البرارة ولكنه لم يكن يفسد ولذلك
كان يمكن ان يكون في تلك الحال شي من نقص الطفولة اللاحق للولادة دون
شيء من نقص الهرم المتجه الى الفساد

الفصل الثاني

في انه هل كان يولد انثى في الحالة الاولى

بُتخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه لم يكن يولد انثى في الحالة الاولى فقد
قال الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٣ « الاثنى ذكر مسيخ » اي
صادر على غير قصد الطبيعة . ولم يكن يحدث في تلك الحالة شي غير طبيعي
في توليد الانسان . فاذا لم يكن يولد انثى

٢ وايضاً كل مولد فانه يولد مثله ما لم ينفقه عن ذلك نقص في القدرة او في
استعداد المادة كما يمنع على النار اليسيرة احراق الخشب الاخضر . ومحل القوة
الفاعلة في التوليد هو الذكر . ولانه لم يكن في حال البرارة نقص في القدرة من
جهة الذكر ولا في استعداد المادة من جهة الانثى يظهر انه لم يكن يولد الا ذكور
٣ وايضاً ان غاية التوالد في حال البرارة كانت تكثير الناس والرجل الاول
والمرأة الاولى كانا يكفيان لتكثير الناس لانهما كانا خالدين . فاذا لم يكن حاجة
الى تولد الانثى في حال البرارة

لكن يعارض ذلك ان الطبيعة تجري في التوليد على حسب ابدعها الله . والله
ابدع في الطبيعة الانسانية ذكراً وانثى كما في تلك ٢٠٢ . فاذا كان يولد في حال
البرارة ايضاً ذكور وانثى .

والجواب ان يقال ان حال البرارة لم تكن خالية من شيء مما يرجع الى استكمال
الطبيعة الانسانية وكما ان اختلاف المراتب في الموجودات يرجع الى كمال الكون

كذلك اختلاف الجنس يرجع الى كمال الطبيعة الانسانية . فإذا كان يصدر
الذكر والأنثى بالتوليد في حال البرارة
إذا اجيب على الاول بأنه انما يقال للأنثى ذكر مسج لحصولها دون قصد الطبيعة
الجزئية لا لحصولها دون قصد الطبيعة الكلية كما سلفناه في مب ١٩ ف ١
وعلى الثاني بان تولد الأنثى ليس بعرض من نقص القوة الفاعلة او عدم استعداد
المادة فقط كما اشير اليه في الاعتراض بل قد يعرض ذلك من سبب خارج كقول
الفيلسوف في كتاب توليد الحيوانات ٢ ب ٢ « الریح الشمالية تساعد على توليد
الذكور والريح الجنوبية تساعد على توليد الاناث » وقد يعرض أيضاً ذلك من
تصور النفس الذي يسهل تأثيره في البدن وقد كان هذا ممكناً بالأخص في حال
البرارة اذا كان البدن أكثر خضوعاً للنفس فكان يمكن صدور النسل ذكراً او
أنثى على حسب ارادة الوالد
وعلى الثالث بان النسل كان يولد حياً بالحياة الحيوانية التي من شأنها التوليد
كما من شأنها الغذاء ومن ثم كان التوليد ملائماً للجميع لا للابوين الاولين فقط
وهذا يقتضي فيما يظهر انه كان يولد في حال البرارة من الاناث مقدار ما كان
يولد من الذكور



المبحث المتمم مئة

في حالة النسل المولود من جهة البر — وفيه فصلان

ثم يجب النظر في حالة النسل المولود من جهة البر ونبحث في ذلك بدور على مثلثين
١ في ان الناس هل كانوا يولدون ابراراً — ٢ في انهم هل كانوا يولدون مثبتين في البر

الفصل الأول

في ان الناس هل كانوا يولدون ابراراً

يُخطئ إلى الاول بان يقال : يظهر ان الناس لم يكونوا يولدون ابراراً فقد قال هوغو الوكتور في كتاب الاسرار ١ ق ٦ ب ٢٤ « كان الانسان الاول يلد قبل الخطيئة بنين مبرئين من الخطيئة لكن لا وراثه البر الابري »

٢ وايضاً ان البر يكون بالنعمة كما قال الرسول في رو ٥ . والنعمة لا تنتقل بالتناسل والا لكانت طبيعية بل انما تنافض من الله فقط . فاذاً لم يكن الاطفال يولدون ابراراً

٣ وايضاً ان محل البر هو النفس . والنفس لا تصدر بالتناسل . فاذاً كذلك البر لم يكن يصدر بالتناسل من الآباء إلى البنين

لكن يعارض ذلك قول انطوس في كتاب حيل العذراء ب ١٠ « لو لم يخطئ الانسان لكان الذين يلد هم يحصلون على البر حال حصولهم على النفس الناطقة » والجواب ان يقال ان الانسان يلد طبعاً ما يماثله في النوع فما كان من الاعراض لاحقاً لطبيعة النوع وجب بالضرورة ان يماثل فيه الأبناء الآباء الا ان يحصل خطأ في فعل الطبيعة وهذا لم يكن يقع في حال البرارة واما الاعراض الشخصية فليس من الضرورة ان يماثل فيها الأبناء الآباء . والبر الاصلي الذي ابدع الانسان الأول فيه كان عرضاً لاحقاً لطبيعة النوع لا لصدوره عن مبادئ النوع بل لمجرد كونه هبة مفاضة من الله على الطبيعة كلها وهذا يظهر من كون المقابلات متحدة في الجنس فان الاثم الاصلي المقابل لذلك البر يقال له اثم الطبيعة ومن ثم ينتقل بالتناسل من الأب إلى البنين ولذا كان الانباء يشابهون الآباء في البر الاصلي ايضاً اذا اجيب على الاول بان كلام هوغو يجب حمله على ارادة ملكة البر لا على

ارادة اجراء فعله

وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان الاطفال لم يكونوا يولدون بحال البر المجاني الذي هو مبدأ الاستحقاق بل بحال البر الاصلي الا انه لما كان اصل البر الاصلي القائم به الاستقامة التي صنع عليها الانسان قائماً بخضوع النطق لله خضوعاً فائق الطبع وهذا يكون بالنعمة المبررة كما مرّ في مب ٩٥ فوجب القول بانه اذا كان الاطفال يولدون بحال البر الاصلي فقد كانوا يولدون بحال النعمة ايضاً كما اسلف هناك في حق الانسان الأول انه فُطر بحال النعمة على انه ليس يلزم من ذلك كون النعمة طبيعية لانها لم تكن تصدر بقوة الزرع بل كانت نفاض على الانسان حال حصوله على النفس الناطقة كما انه حالما يتم استعداد البدن نفاض عليه من الله النفس الناطقة مع كونها لا تحصل بالتناسل وبذلك ينضم الجواب على الثالث

الفصل الثاني

في ان الاطفال هل كانوا يولدون في حال البرارة مثبتين في البر يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاطفال كانوا يولدون في حال البرارة مثبتين في البر فقد قال غريغوريوس في اديياته ك ٢٨ ب ١ « لو لم يتدنس الآب الاول بالخطيئة لم يكن يلد من نفسه ابناء جهنم بل لم يكن يولد منه الا المتقون الذين يخلصون الآن بواسطة القادي » فاذا كان يولد الجميع مثبتين في البر

٢ وايضاً قال اسلموس في كتاب « لماذا الله انسان » ٢ ب ١٨ « لو غلب الابوان الاولان التجربة فلم يخطئاً لثبتهما وذريتهما كلها فعصياً بعد ذلك عن الخطيئة » فاذا كان الاطفال يولدون مثبتين في البر

٣ وايضاً ان الحير اقدر من الشر . وخطيئة الانسان الاول اوجبت الخطيئة في نسله . فاذا لو اقام الانسان الاول على البر لأوجب ذلك في خلفه حفظ البر

٤ وايضاً ان الملاك الذي بقي مع الله حينما اثم الآخرون ثبت حالاً في البر حتى عصم بعد ذلك عن الخطأ فإذا كذلك الانسان لو عصى التجربة لثبت في البر فكان يلد بنين مثله . فإذا كان بنوه يولدون مثبّتين في البر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ ب ١٠ « انما كان الناس جميعاً سعداء لو لم يورثا (يعني الابوين الاولين) بهما الشر ولو لم يكن احدٌ من نسلهما يقترب انما يوجب الهلاك » ومفاد ذلك انه ولو لم يخطأ الابوان الاولان كان ممكناً لبعض بنهم ان يقتربوا الاثم . فإذا لم يكونوا يولدون مثبّتين في البر

والجواب ان يقال يستحيل في ما يظهر ان يكون الاطفال يولدون سيفاً حال البرارة مثبّتين في البر فواضح ان الاطفال لم يكن لهم من الكمال في حال ولادتهم أكثر مما كان لو الدبهم في حال التولد . وما دام الابوان يولدان لا يكونان مثبّتين في البر اذا انما تثبت الخليقة الناطقة في البر من طريق كونها تسعد برؤية الله جهرة ومتى رآته لصقت به ضرورة لكونه ذات الخيرية التي ليس يمكن لاحد ان ينحاز عنها اذ ليس يشتبه شيء به ويحب الا باعتبار كونه خيراً . وقولنا هذا انما هو باعتبار الشريعة العامة والا فقد يحدث الخلاف بانعام خاص كما يعتقد انه حدث في حق العذراء ام الله . وفوز آدم بتلك السعادة اي برؤية الله بالذات كان يستلزم صيرورته في الحال روحانياً بالنفس والجسد واقضاء الحياة الحيوانية التي فيها وحدها كان يمكن له ان يولد فواضح اذن ان الاطفال لم يكونوا يولدون مثبّتين في البر

إذا اجيب على الاول بان معنى قوله ان آدم لم يكن يلد من نفسه ابناء جهنم لو لم يخطأ ان ابناءه لو لم يخطأ لم يكونوا يتلقون منه الخطيئة التي هي سبب جهنم الا انهم كانوا يقدرين ان يصيروا ابناء جهنم بخطيئتهم الاختيارية او انهم اذا

كانوا لا يصبرون أبناء جهنم بالخطيئة فليس ذلك لانهم كانوا مثبتين في البر بل بسبب العناية الالهية التي كانت تصونهم عن الخطيئة
وعلى الثاني بان انسلوس لم يقل ذلك على سبيل التقرير بل على سبيل الظن كما يتضح من طريقة كلامه اذ قال « يظهر انه لو غلب الخ »
وعلى الثالث بان هذه الحجة غير ناهضة وان كانت هي التي حملت انسلوس فيما يظهر على قول ما قال كما هو واضح من كلامه لان خطيئة الآب الاول لا توجب في نسله الخطيئة الى حد ان يتمذر رجوعهم الى البر مما لا محل له الا في الملائكة - فاذا كذلك لم يكن عدم ايجابه الخطيئة فيهم الى حد ان كانوا يصمون عن الخطيئة مما لا محل له الا في السعداء
وعلى الرابع بان ليس حكم الانسان والملاك واحداً لان فلانسان اختياراً متغيراً قبل الانتخاب وبعده ولا كذلك الملاك كما مر في مب ٦ ف ٢ عند الكلام على الملائكة



المبحث الواحد بعد المائة

في حالة النسل المولود من جهة العلم — وفيه فصلان

ثم يجب النظر في حالة النسل المولود من جهة العلم والبحث في ذلك بدور على مثلثين — ا في ان الاطفال هل كانوا يولدون مستكملين في العلم — في انه هل كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

الفصل الأول

في ان الاطفال هل كانوا يولدون في حال البرارة مستكملين في العلم يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الاطفال كانوا يولدون في حال البرارة

مستكلمين في العلم لان آدم كان يلد بنين مماثلين له في حالته . وهو كان مستكلاً
 في العلم كما اسلفنا في مب ٩٤ ف ٣ . فاذا كان بنوه يولدون مستكلمين في العلم
 ٢ وايضاً ان الجهل معلول للخطيئة كما قال ييدا في تفسيره وو : ٢ . والجهل هو
 عدم العلم . فاذا كان الاطفال قبل الخطيئة يولدون في حال كمال العلم
 ٣ وايضاً ان الاطفال كانوا يولدون ابراراً . والبر يقضي العلم الذي يرشد في
 العمل . فاذا كانوا يولدون في حال العلم
 لكن بعارض ذلك ان غسناحي بنظرتها كصغيرة صغيلة لم يكتب فيها شيء
 كما في كتاب النفس ١٤٣ م ١٤ وطبيعة النفس ليست الآن مختلفة عما كانت عليه في
 حال البرارة . فاذا لم تكن حينئذ نفوس الاطفال في اول امرها حائلة على العلم
 واجواب ان يقال قد اسلفنا في مب ٩٩ ف ١ ان الاشياء القائمة الطبع انما
 يؤمن بها بمجرد الوحي بها فاما ينزل به وحي يجب ان نراي فيه حال الطبيعة
 واقتناص العلم بالحواس طبيعي للانسان كما مر في مب ٥٥ ف ٢ وب ٨٤ ف ١ وانما
 تنصل النفس بالبدن لافتقارها اليه في فعلها الخاص فلو كان يحصل لها العلم حالاً
 في اول امرها دون ان تكتسبه بالقوى الحسية لم يكن بها حاجة الى البدن فالحق
 اذن ان الاطفال لم يكونوا في حال البرارة يولدون مستكلمين في العلم بل كانوا
 يستفيدونه دون كلفة في ممر الزمان بالاستنباط او بالتعلم
 اذاً اجيب على الاول بان الاستكمال في العلم كان عرضاً شخصياً في الأب
 الاول من حيث كان قد جعل اباً ومعلماً للجنس الانساني بأسره فلم يكن يلد بنين
 مماثلين له في ذلك بل في الاعراض الطبيعية او الفاضة الشاملة للطبيعة بأسرها
 وعلى الثاني بان الجهل هو عدم العلم الواجب حصوله في ذلك الزمان وهذا لم
 يكن في الاطفال بعد ولادتهم حالاً لانه كان يحصل لهم العلم الذي كان يلائمهم في
 ذلك الزمان . فاذا لم يكن يوجد فيهم جهل بل نقصان معرفة لبعض الاشياء وهذا قد

أثبتته ديوتيسوس في الملائكة القديسين في كتاب مراتب السلطة السماوية ٢
وعلى الثالث بأن الأطفال كان يحصل لهم علمٌ بمبادئ الحق الكلية كافرٍ
لارشادهم في أفعالهم التي يرشد الناس فيها وهذا العلم بهذه المبادئ كان
يحصل لهم اتمّ مما يحصل لنا الآن بالفطرة وكذا سائر المبادئ الكلية

الفصل الثاني

في أن الأطفال هل كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة
يُخطئ إلى الثاني بأن يقال: يظهر أن الأطفال كان يحصل لهم في حال البرارة
كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة إذ إنما ليس للأطفال الآن كمال استعمال
العقل بسبب ثقل الجسد للنفس لأن «الجسد الفاسد يثقل النفس» كما في
حك ٩: ١٥. فإذا قبل الخطيئة والفساد اللاحق لها كان يحصل للأطفال كمال
استعمال العقل حالاً بعد الولادة

٢ وايضاً أن بعض الحيوانات الأخرى يحصل لها استعمال التريزة الطبيعية حالاً
بعد ولادتها كما أن الشاة تهرب حالاً من الذئب فإذا بالأولى كان الناس في
حال البرارة يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة
لكن يعارض ذلك أن الطبيعة تنقل من الناقص إلى الكامل في جميع المولودات
فإذا لم يكن يحصل للأطفال كمال استعمال العقل حالاً بعد الولادة

والجواب أن يقال أن استعمال العقل يتوقف بوجه ما على استعمال القوى
الحسية كما يتضح مما مرّ في مب ٨٤ ف ٧ فإذا تعطل الحس وحال دون استعمال
القوى الحسية السافلة مانع فقد الإنسان كمال استعمال العقل كما يتضح في التأمّن
والمنوّين بداء الرسم والقوى الحسية قوى لآلات جسمية فإذا حال دون
استعمال الآلات مانع امتنع أفعالها بالضرورة فامتنع استعمال العقل واستعمال
هذه القوى منته في الأطفال بسبب فرط رطوبة الدماغ فلم يكن لهم كمال استعمال

العقل كما ليس لم كال استعمال الاعضاء الأخر أيضاً ولذا لم يكن يحصل للاطفال في حال البرارة كال استعمال العقل كما كان يجب ان يحصل لم عند كال سنهم الا انه كان يحصل لم مع ذلك استعمال للعقل أكل من استعماله الآن في ما كان يختص بهم باعتبار تلك الحال على حد ما اسلفناه في مب ١٩٩ ف ١ في استعمال الاعضاء

إذا اُجيب على الاول بان الثقل يمرض من فساد الجسد باعتبار ان استعمال العقل يمنع أيضاً في ما يختص بالانسان باعتبار اي سن كانت وعلى الثاني بان سائر الحيوانات أيضاً ليس يحصل لها كال استعمال الفريضة الطبيعية حالاً في بدء امرها كما يحصل لها بعد ذلك كما هو واضح في الطير التي تعلم فراخها الطيران وقس عليها سائر اجناس الحيوانات ومع ذلك فان في الانسان مانعاً خاصاً وهو فرط رطوبة الدماغ كما مر في مب ١٩٩ ف ١



المبحث الثاني بعد المئة

في مكان الانسان الذي هو فردوس النعم وفيه اربعة فصول

تم يجب النظر في مكان الانسان الذي هو فردوس النعم والمبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل الفردوس مكان جسياني؟ — ٢ هل هو مكان ملائم؟ لكن الانسان — ٣ اذا وضع الانسان فيه — ٤ هل وجب ان يصنع فيه

الفصل الأول

هل فردوس النعم مكان جسياني؟

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان فردوس النعم ليس مكاناً جسيانياً فقد قال بيذا في شرح ٢ كود ١٢ ان فردوس النعم يبلغ الى كرة القمر وهذا ممنوع

في مكان ارضي أولاً لان ارتفاع الارض الى هذا الحد منافٍ لطبيعتها وثانياً للزوم احتراقها بالنار التي علمها تحت كرة القمر. فاذا ليس الفردوس مكاناً جسمانياً ٢ وايضاً قد ورد في الكتاب المقدس انه كان يخرج من الفردوس اربعة انهار كما يتضح من تك ٠٢. ول هذه الانهار المذكورة هناك مخارج معلومة في امكنة أخرى كما يتضح ايضاً مما قاله الفيلسوف في آخر الكتاب الأول من الآثار الجوية فاذا ليس الفردوس مكاناً جسمانياً

٣ وايضاً ان بعضاً دفعوا جداً في تخطيط جميع المعمور من الارض ولم يأتمروا مع ذلك على ذكر مكان الفردوس. فاذا ليس يظهر انه مكانٌ جسمانيٌّ

٤ وايضاً قد ذُكر ان في الفردوس شجرة الحياة. وشجرة الحياة شجرة روحانيَّة فقد قيل في ام ٣ : ١٨ عن الحكمة انها « شجرة الحياة للذين يتعلمونها ». فاذا كذلك الفردوس ليس مكاناً جسمانياً بل روحانياً

٥ وايضاً لو كان الفردوس مكاناً جسمانياً لكانت اشجاره جسمانية وليس الامر كذلك في ما يظهر لان الاشجار الجسمانية صدرت في اليوم الثالث ولما ورد ذكر غرس اشجار الفردوس بعد الايام الستة كما في تك ٠٢ فاذا ليس الفردوس مكاناً جسمانياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في شرح تك ٨ : « ان في الفردوس ثلاثة اقوال مشهورة احدها ان المراد به مكانٌ جسمانيٌّ فقط والثاني ان المراد به مكانٌ روحانيٌّ فقط والثالث ان المراد به كلا الامرين وهو القول الامثل عندي »

والجواب ان يقال ما قاله اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ٢١ من ان « من ذهب الى ان المراد بالفردوس مكانٌ روحانيٌّ فليقل في ذلك ما شاء مما لا ينافي الصواب بشرط ان يؤمن بكل ما ذُكر من الوقائع التاريخية على سبيل

الرواية « لان ما ورد في الكتاب عن الفردوس مذكور على سبيل الرواية التاريخية وكل ما يورده الكتاب على هذا النمط يجب ان يتبر فيه الحقيقة التاريخية أساساً ثم بُني عليه معاني روحانية وعلى هذا قال ابيدوروس في كتاب اشتقاق الالفاظ ١٤ ب ٣ « الفردوس مكان واقع في ناحية الشرق وهو اسم يوناني معناه الجنة » وانما قيل انه واقع في الجهة الشرقية لانه يجب ان يُظن انه جُعل في اشرف مكان من الارض كلها ولما كان الشرق بين السماء كما يتضح مما قاله الفيلسوف في كتاب السماء ٢ م ١٥ واليمين اشرف من الشمال لاق ان يجعل الله الفردوس الارضي في الجهة الشرقية

اذا اجيب على الاول بان قول بيدليس صحيحاً اذا اريد حمله على الحقيقة على انه يحمل ان يكون المراد به ان الفردوس يبلغ بارتفاعه الى كرة القمر لا على معنى الارتفاع الرضي بل على وجه التشبيه لاعتدال هوائه دائماً كما قال ابيدوروس في الموضع المتقدم ذكره وفي ذلك يشبه الاجرام السماوية المنزهة عن التضاد وانما خص بالذكر فلك القمر دون سائر الافلاك لانه ادنى الاجرام السماوية اليها واشبهها بالارض ولذلك كان فيه ظلمة مخابية تقربه من الاجرام المكتشفة . وذهب بعض الى ان المراد بفلك القمر الذي يقال ان الفردوس كان بالغا اليه الطبقة الوسطى من الهواء حيث تكون الامطار والرياح وما يشبهها لان السلطان على هذه الابخرة يُنسب بالاختصاص الى القمر لكن يلزم من هذا القول ان ذلك المكان لم يكن صالحاً لسكن الناس اولاً لبعده جداً عن الاعتدال وثانياً لعدم مناسبته للزواج الانساني كالهواء الادنى الاقرب الى الارض

وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في شرح تك ٨ ب ٢ وهو « ان مكان الفردوس بيد جداً عن معرفة الناس واما الانهار التي يقال ان مخارجها معروفة فقد غارت فذهبت في الارض الى بلدان قاصية وخرجت في امكنة أخرى اذن

يجعل ان ذلك يحدث عادةً للياه»

وعلى الثالث بان ذلك الممكن مفصولٌ عن ارضنا المعمورة بما يحول بينهما من جبالٍ و بحارٍ او بلادٍ حارةٍ بتعذر اجتيازها ولذلك لم يأت الجغرافيون على ذكره
وعلى الرابع بان شجرة الحياة شجرة مادية قيل لما ذلك لانه كان في ثمرها قوة على حفظ الحياة كما مر في مب ٩٧ ف ٤ الا انه كان لها ايضاً معنى روحاني كما ان صخرة التيه كانت شيئاً مادياً ومع ذلك كانت تدل على المسيح . وكذا ايضاً شجرة معرفة الخير والشر كانت شجرة مادية قيل لما ذلك بسبب الحادثة المستقبلية لان الانسان بعد ان اكل منها عليم بما ذاق من العقاب الفرق بين خير الطاعة وشر انصيحة وقد جاز مع ذلك ان تكون دالة دلالة روحانية على الاختيار كما اراد بعض

وعلى الخامس بان النبات لم يصدر في اليوم الثالث بالفعل ٤ د او غسطينوس كما في شرح تلك ه ب ه و ك ٨ ب ٣ بل مبادئه فقط وانما صدرت اشجار الفردوس وغيرها بالفعل بعد اعمال الايام الستة . واما عند غيره من الآباء القديسين فجميع النبات مع شجر الفردوس صدر بالفعل في اليوم الثالث وما ذكر من غرس شجر الفردوس بعد اعمال الايام الستة فانما ذكر على سبيل الاجمال بعد التفصيل ولذلك يقال في نسختنا « كان الرب الاله غرس جنة عدن منذ البدء »

الفصل الثاني

في ان الفردوس هل كان مكاناً ملائماً لكن الانسان يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الفردوس لم يكن مكاناً ملائماً لكن الانسان لان الانسان والملاك متجهان الى السعادة على السواء . والملاك قد أسكن حالاً منذ البدء مكان السعادة الذي هو عليون . فاذ كان يجب ان يُعمل هناك

سَكَنُ الْإِنْسَانِ

٢ وايضاً لو تعين للإنسان مكاناً ما لكان ذلك اما باعتبار النفس او باعتبار الجسد فان كان باعتبار النفس وجب ان تعين له السم الذي يظهر انها المكان الطبيعي للنفس لان في الجميع شوقاً طبيعياً الى السماء وان كان باعتبار الجسد فليس يجب ان تعين له مكان سوى مكان سائر الحيوانات . فاذا لم يكن الفردوس قط مكاناً ملائماً لسكن الانسان

٣ وايضاً لا فائدة في مكان ليس فيه متمكن . والفردوس لم يبق بعد الخطيئة مكاناً لسكن الانسان . فاذا لو كان مكاناً ملائماً لسكن الانسان لم يكن في اقامة الله له فائدة في ما يظهر

٤ وايضاً لما كان الانسان معتدل المزاج كان ملائمة المكان المعتدل . وليس مكان الفردوس معتدلاً لان موقعه فيما يقال تحت دائرة معدل النهار وهذا المكان مغرط الحر فيما يظهر لان الشمس تسامت رؤوس سكانه مرتين في السنة . فاذا ليس الفردوس مكاناً ملائماً لسكن الانسان

لكن يعارض ذلك وصف الدمشقي الفردوس في كتاب الدين المستقيم ب ١١ بانه « موطن المهي ومنابة خليفة بن كان على صورة الله »

والجواب ان يقال لم يكن الانسان منزهاً عن الفساد والموت لاستعداد في جسده الى عدم الفساد بل لانه كان في نفسه قوة على حفظ الجسد من الفساد كما اسلفناه في مب ٩٢ ف ٤ والجسد الانساني يرضه اتساع اما من داخل او من خارج فيعرضه من داخل بقاء الرطوبة وبأفهم كما اسلفنا في الموضع المشار اليه وهذا الفساد كان يقدر الانسان على دفعه باكل الطعام واما النفثات الخارجية فاخصها في ما يظهر الهواء الغير المعتدل فكان اعظم ما يدفع به هذا اتساع اعتدال الهواء . والفردوس كان مشتملاً على كلا الامرين فقد قال الدمشقي

في الموضع المتقدم ذكره انه مكان « متلألئ » بهواء معتدل متناه في الرقة والقوة
ذو اشجار أثينة دائمة الخضرة » فواضح اذن ان الفردوس مكان ملائم لسكن
الانسان باعتبار حالة الخلود الأول

إذا اجب على الاول بان عليين هو اعلى الامكنة الجسمانية ومنزه عن كل
تغيير وهو باعتبار الصفة الأولى ملائم لطبيعة الملائكة لان الله يدبر الخلق
الجسمانية بالروحانية كما قال اوجسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ فكان من
الملائكة ان تكون الطبيعة الروحانية فوق كل طبيعة جسمانية لانها رئيسة لها
وباعتبار الصفة الثانية ملائم لحال السعادة الراسخة في اعلى درجات الثبات .
فاذا مقر السعادة ملائم للملاك بحسب طباعه ولذا اُبدع فيه وليس ملائمًا للانسان
بحسب طباعه لانه ليس رئيسًا للخلقة الجسمانية كما يعني انه مديّر لها بل انما
يلائمه باعتبار السعادة ولذلك لم يجعل منذ البدء في عليين بل كان يجب ان ينقل
الى هناك في حال السعادة القصوى

وعلى الثاني بان القول بان للنفس او لجوهر آخر روحاني مكانًا طبيعيًا اهل
لان يصحك منه غير انه قد يخص بعض الامكنة بخلق روحانية لمناسبة ما فان
الفردوس الارضي كن مكانًا مناسبًا للانسان باعتبار النفس وباعتبار الجسد اي
من حيث كان في النفس قوة على حفظ الجسد الانساني من الفساد مما لم يكن
مناسبًا لسائر الحيوانات ولهذا لم يكن حيوان غير ناطق ساكنًا في الفردوس كما
قال الدمثقي في الموضع المتقدم ذكره وان كانت الحيوانات قد اُذن لها فأتت
آدم فيه بمر الله والحية دخلت اليه بسعي الشيطان

وعلى الثالث بان عدم سكن الانسان في ذلك المكان بعد الخطيئة ليس يجعله
بلا فائدة كما ان قدانه المستقبل لما اوتيته من الخلود لم يجعل ذلك الخلود دون
فائدة لانه بذلك يتبين لطف الله بالانسان وماذا فقد الانسان باخطيئته . على

انه يقال ان اختوخ والباس سا كان الآن في ذلك الفردوس
وعلى الرابع بان القائلين بان موقع الفردوس تحت دائرة معدل النهار يذهبون
الى ان المكان المسامت لتلك الدائرة في غاية الاعتدال لاستواء الليل والنهار
فيه دائماً ولان الشمس لا تبعد عن سكانه كثيراً اصلاً فلا يكون عندهم برء مفروط
وكذا فيما يقولون لا يكون عندهم حر مفروط لان الشمس وان سامت رؤوسهم
لا تستمر هناك على هذه الحال زماناً طويلاً . غير ان ارسطو صرح في كتاب
الاثار الجوية ك ٢ ب ٥ بان تلك البلاد ليست معمورة لشدة القبط وهذا هو
الظاهر لان البلاد التي لا تسامت فيها الشمس الرؤوس اصلاً تكون مفروطة
الحرجة قرب الشمس منها ومهما يكن من ذلك يجب ان يتقد ان الفردوس
جعل في مكان متناو في الاعتدال سواء كان تحت دائرة معدل النهار او في
مكان آخر

الفصل الثالث

في ان الانسان هل وضع في الفردوس ليعرته ويجرسه
يُخطئ الى الثالث بن قال : يظهر ان الانسان لم يوضع في الفردوس ليعرته
ويجرسه لان ما جعل عقاباً على الخطيئة لم يكن في الفردوس في حال البرارة .
والمرأة جعلت عقاباً على الخطيئة كما في تك ٣ . فاذا لم يوضع الانسان في
الفردوس ليعرته
٢ وايضاً لما تكون احراسة ضرورية حيث يخشى غار عار . ولم يكن لهذا الخوف
محل في الفردوس . فاذا لم تكن حراسة الانسان للفردوس ضرورية
٣ وايضاً لو كان الانسان قد جعل في الفردوس ليعرته ويجرسه لكان الانسان
في ما يظهر مصنوعاً لاجل الفردوس دون العكس . وهذا ظاهر البطلان . فاذا
لم يجعل الانسان في الفردوس ليعرته ويجرسه

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢ «أخذ الرب الإله الإنسان وجعله في فردوس النعم ليجرته ويجرسه»

والجواب ان يقال ان آية التكوين هذه تحتل معنيين كما قال اوغسطينوس في شرح تك ٨ ب ١٠ احدهما ان يكون الضمير في جرده ويجرسه عائداً الى الانسان فيكون معناه ليجرث الله الانسان ويجرسه اما حراثة للانسان فيجربه اياه ولو امسك عنها لحصل الانسان في ظلمة دائمة كما يظلم الهواء لو أمسك عنه تأثير النور واما حراسته له فيكفاته اياه كل فساد وشرٍ والثاني ان يكون الضمير عائداً الى الفردوس فيكون معناه ليجرث الانسان الفردوس ويجرسه الا انه لم تكن تلك الحراثة شاقة كما صارت بعد الخطيئة بل كانت مستلذة لما كان يجده الانسان فيها من منة الطبيعة وكذا لم تكن تلك الحراسة لدفع غاي بل لمحافظة الانسان على الفردوس لئلا يفقده بالخطيئة وقد كان الغرض من ذلك كله خير الانسان وعليه كان الفردوس موضوعاً لخير الانسان دون العكس وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في ان الانسان هل صنع في الفردوس

يُختملى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الانسان صنع في الفردوس فان الملاك خلق في مقر سكته اي في عاين . والفردوس كان مكاناً ملائماً لسكن الانسان تبيل الخطيئة . فاذا يظهر ان الانسان وجب ان يصنع في الفردوس ٢ وايضاً ان سائر الحيوانات تقيم حيث تولد كما يقيم السمك في الماء والديابات في الارض التي اُصدرت منها . والانسان لو بقي في حال البراة لاقام في الفردوس كما مر في مب ٩٧ ف ٤ . فاذا وجب ان يصنع في الفردوس ٣ وايضاً ان المرأة صنعت سبب الفردوس . والرجل اشرف من المرأة . فاذا

بالأولى وجب ان يُصنع الرجل في الفردوس
 لكن يعارض ذلك قوله في تك ١٥: ٢ « اخذ الله الانسان وجعله في الفردوس »
 والجواب ان يقال ان الفردوس كان ملائماً لسكن الانسان باعتبار ما كان في
 الحالة الأولى من عدم الفساد . وهذا التنزه عن الفساد لم يكن للانسان بقوة
 طباعه بل بقوة . وهبة الله القاطنة الطبع ومن ثم دفعاً لتوهم كون ذلك من الطبيعة
 الانسانية لا من نعمة الله صنع الله الانسان خارجاً عن الفردوس ثم جعله في
 الفردوس ليسكنه كل مدة حياته الحيوانية حتى اذا ادرك الحيوة الروحانية نقله
 الى السماء
 اذا اجيب على الاول بان سماء عليين مكان ملائم للملائكة بحسب طباعهم
 ولذا خلُقوا فيه
 وكذا يجاب على الثاني لان تلك الامكنة ملائمة للحيوانات بحسب طباعها
 وعلى الثالث بان المرأة لم تُصنع في الفردوس لشرفها بل لشرف المبدأ الذي
 تكوّن منه جسدها وكذا كان يجب ان يولد البنون في الفردوس لما ان الآبوين
 كانوا قد جُمِلوا فيه



المبحث الثالث بعد المئة

في تدبير الكائنات على وجه الاجمال — وفيه ثمانية فصول

بعد اذ قدسنا الكلام على ابداع الكائنات وتمييزها بني ان ننظر الآن في تدبيرها اولاً على
 وجه الاجمال وثانياً في اثار التدبير على وجه التفصيل — اما الاول فالتبحث فيه يدور على
 ثلثي مسائل — ١ هل للعالم مديراً ما — ٢ ما غاية تدبيره — ٣ هل له مديروا واحد — ٤ في

آثار التدبير — ٥ في ان التدبير الالهي هل يتم جميع الكائنات — ٦ في ان الله هل يدبر جميع الكائنات مباشرة — ٧ في انه هل يخرج شيء عن التدبير الالهي — ٨ في انه هل ينام وشي العناية الالهية

الفصل الاول

هل للعالم مدبر

يُخطئ الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس للعالم مدبر لان التدبير انما يتعلق بما يتحرك او بفعل لغاية . والاشياء الطبيعية التي هي جزء كبير من العالم لا تتحرك او تفعل لغاية لعدم ادراكها الغاية . فاذا ليس للعالم مدبر

٢ وايضاً انما يتعلق التدبير حقيقة بما يتحرك الى شيء . والعالم ليس يتحرك الى شيء في ما يظهر بل هو مستقر ساكن في نفسه . فاذا ليس له مدبر

٣ وايضاً ما يفعل على نهج واحد بساوجب طبيعي فليس يحتاج الى مدبر خارجي . واعظم اجزاء العالم تفعل وتتحرك بالاجباب على نهج واحد . فاذا ليس يحتاج العالم الى تدبير

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١٤: ٣ « لكلك ايها الأب تدبر كل شيء بالعناية » وقول بولسيوس في كتاب التعمية ٣ قض ٩ « يامن تدبر العالم بعناية دائمة »

والجواب ان يقال ان بعضاً من قدماء الفلاسفة ذهبوا الى ان العالم ليس له مدبر وان كل ما يحدث فيه فانه يحدث بالاتفاق وهذا المذهب بين الاستحالة من وجهين اما اولاً فانه يشاهد في نفس الموجودات فاننا نجد في الموجودات الطبيعية ان الأفضل يحدث دائماً او في الاغلب وليس يكون ذلك الا بسوق الموجودات الطبيعية بضرب من العناية الى غاية الخير وهذا هو التدبير فاذا ترتب الاشياء على وجه ثابت يوضح جلياً ان للعالم مدبراً كما ان من يدخل بيتاً

مُتَقَنًّا بِحُكْمٍ يَجْرِدُ اقْنَانَهُ أَنْ لَهُ مُتَقَنًّا كَمَا رَوَى تَوَلِّيُوسُ عَنْ أَرِسْطُو فِي كِتَابِ طَبِيعَةِ
الْأَلَمَةِ ٠٢ . وَأَمَّا ثَانِيًا فَمِنْ أَعْتَابِ الْخَبِيرَةِ الْإِلَهِيَةِ الَّتِي بِهَا صَدَرَتْ الْأَشْيَاءُ إِلَى
الْوُجُودِ كَمَا يَتَضَعُ عَمَّا مَرَّ فِي مَب ١٩ ف ٤ وَمَب ٤٤ ف ١ وَ٢ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنْ
شَأْنِ الْأَعْظَمِ أَنْ يَصْدُرَ الْأَعْظَمُ لَمْ يَكُنْ لَاتِّقَاً بِخَبِيرَةِ اللَّهِ الْعَظِيمِ أَنْ لَا تَسُوقَ
مَا تَصْدُرُهُ إِلَى كِبَالِهِ وَالْكَجَالِ الْأَقْصَى لِكُلِّ شَيْءٍ قَاتِمٌ بِادْرَاكِهِ الْغَايَةِ ٠ فَإِذَا مِنْ
شَأْنِ الْخَبِيرَةِ الْإِلَهِيَةِ أَنْ تَسُوقَ الْأَشْيَاءَ إِلَى الْغَايَةِ كَمَا أَصْدَرَتْهَا إِلَى الْوُجُودِ وَهَذَا
هُوَ التَّدِيرُ

أَذَا أَجِيبُ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنْ شَيْئًا يَتَحَرَّكُ أَوْ يَفْعَلُ لْغَايَةِ عَلَى وَجْهِينِ أَحَدُهُمَا كَمَا
يَحْرُكُ فَاعِلٌ نَفْسُهُ إِلَى الْغَايَةِ كَالْإِنْسَانِ وَسَائِرِ الْمَخْلُوقَاتِ النَّاطِقَةِ وَهَذِهِ مُخْتَصَّةٌ
بِمَعْرِفَةِ حَقِيقَةِ الْغَايَةِ وَالْمَنْبَأِ وَالثَّانِي أَنْ يُفْعَلَ أَوْ يُوجَّهَ إِلَى الْغَايَةِ مِنْ آخَرٍ كَمَا يَتَحَرَّكُ
السَّهْمُ إِلَى الْمَدْفَعِ مُوجَّهًا إِلَيْهِ مِنَ الرَّايِ الَّذِي يُخَصِّصُ دُونَ السَّهْمِ بِادْرَاكِهِ الْغَايَةِ ٠
فَإِذَا كَمَا أَنَّ حَرَكَةَ السَّهْمِ إِلَى غَرَضٍ مُعَيَّنٍ تَدُلُّ دَلَالَةً وَاضِحَةً عَلَى أَنَّ السَّهْمَ
مُرْسَلٌ مِنْ ذِي ادْرَاكِهِ كَذَلِكَ مَا يَشَاهَدُ فِي الْمَوْجُودَاتِ الطَّبِيعَةِ الْحَالِيَةِ عَنْ
الْإِدْرَاكِهِ مِنَ الْمَسَاقِ الْمَعْيَنِ يَدُلُّ دَلَالَةً وَاضِحَةً عَلَى أَنَّ لِلْعَالَمِ مَدِيرًا عَاقِلًا

وَعَلَى الثَّانِي بِأَنْ يَكُنْ فِي جَمِيعِ الْمَخْلُوقَاتِ شَيْئًا ثَابِتًا وَهُوَ فِي الْأَقْلَى الْمَبُولِ الْأَوَّلِ
وَشَيْئًا رَاجِعًا إِلَى الْحَرَكَةِ الْمَرَادِ بِهَا مَا يَشْمَلُ الْفِعْلَ أَيْضًا وَالشَّيْءَ بِاعْتِبَارِ كَلِمَتَيْهَا
يَخْتِاجُ إِلَى التَّدِيرِ لِأَنَّ مَا كَانَ فِي الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا أَيْضًا فَانْهَ مَا لَمْ تَحْفَظْهُ يَدُ الْمَدِيرِ
يَبْهَوِي فِي لُجَّةِ الْعَدَمِ لِكُونِهِ مِنَ الْمَدْمُومِ كَمَا سَبَّأْتِي فِي بَيَانِهِ فِي مَب ١٠٤ ف ١

وَعَلَى الثَّلَاثِ بِأَنْ الْإِجْبَابَ الطَّبِيعِيَّ الَّذِي بِهِ تَفْعَلُ الْأَشْيَاءُ عَلَى نَهْجٍ وَاحِدٍ أَرْتَرُ
لَهُ الْمَوْجِبَ إِلَى الْغَايَةِ كَمَا أَنَّ الْإِجْبَابَ الَّذِي بِهِ يَنْفَعِلُ السَّهْمُ حَتَّى يَتَجَهَّزَ إِلَى غَرَضٍ
مُعَيَّنٍ أَرْتَرُ لِلرَّايِ لَا لِلْسَّهْمِ وَالْفَرْقُ فِي ذَلِكَ أَنَّ مَا تَقْبَلُهُ الْمَخْلُوقَاتُ مِنَ اللَّهِ طَبِيعِيٌّ
لَهَا وَمَا يُوَثِّرُهُ الْإِنْسَانُ فِي الْمَوْجُودَاتِ الطَّبِيعَةِ عَلَى خِلَافٍ مُقْتَضَى طَبَاعِهَا قَسْرِيٌّ ٠

فأذا كما ان الاجباب القسري في حركة السهم يدل على ادارة الراي كذلك
الاجباب الطبيعي في المخلوقات يدل على تدبير العناية الالهية

الفصل الثاني

في ان غاية تدبير العالم هل هي شيء خارج عن العالم
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان غاية تدبير العالم ليست شيئاً خارجاً عن
العالم لان غاية تدبير شيء ما اليه يُساق ذلك الشيء . وانما يساق شيء الى ما هو
خير مستقر في نفسه كما يساق المريض الى الصحة التي هي خير مستقر فيه .
فأذا ليست غاية تدبير الكائنات خيراً خارجاً عنها بل خيراً مستقراً فيها
٢ وايضاً قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١ « الغايات منها افعال ومنها
آثار » اي مفعولات . ويستحيل ان يكون مفعول ما خارجاً عن العالم باسره .
والفعل شيء في نفس الفاعل . فإذا يستحيل ان تكون غاية تدبير الكائنات شيئاً
خارجاً عنها

٣ وايضاً يظهر ان خيراً الجملة هو الترتيب والسلم التي هي الراحة العامة كما قال
اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٩ ب ١٣ . والعالم متقوم عن جملة اشياء . فإذا
غاية تدبير العالم . هي الترتيب السلي الكائن في نفس الاشياء . فإذا ليس غاية
تدبير الكائنات خيراً خارجاً عنها

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٦ : ٤ « الرب صنع الجميع لاجله » . وهو
خارج عن جميع مراتب العالم . فإذا غاية الكائنات خير خارج عنها
والجواب ان يقال لما كانت الغاية بمحاذاة للبدء امتنع جهل غاية الكائنات متى
عرف مبدؤها وما كان مبدأ الكائنات شيئاً خارجاً عن العالم باسره وهو الله كما
يتضح مما مر في مب ١٩ ف ٤ وب ٤ ف ١ و ٢ وجب ان تكون غايتها ايضاً
خيراً خارجاً عنها ويان ذلك ان من الواضح ان الخير يتضمن حقيقة الغاية ومن

ثم كانت الغاية الجزئية لشيء ما خيراً جزئياً والغاية الكلية لجميع الأشياء خيراً كلياً. والخير الكلي ما كان خيراً بالذات وبمايته وهذا هو ماهية الخيرية والخير الجزئي ما كان خيراً بالمشاركة وواضح أن ليس في مجموع المخلوقات بأسرها شيء خيراً إلا وهو خيرٌ بالمشاركة فإذا لا بد أن يكون ذلك الخير الذي هو غاية العلم بأسره خارجاً عنه

إذا اجيب على الأول بأن خيراً ندرکه على انحاء متكررة فقد ندرکه على انه صورة حالة فينا كالصحة او العلم وقد ندرکه على انه مفعولٌ منا كما يدرك البناء الغاية ببنائه البيت وقد ندرکه على انه خيرٌ حاصلٌ او مملوكٌ كما ان من يشتري حقلاً فانه يدرك الغاية باستلاكه . فإذا ليس يمنع ان يكون ما يساق اليه العالم خيراً خارجاً عنه

وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف على غايات الصنائع التي منها ما غايته الفعل كما ان غاية العازف هي العزف ومنها ما غايته المفعول كما ان غاية البناء هي البيت لا البناء . على انه قد يحدث ان يكون شيء خارج غايةً لابن حيث هو مفعول فقط بل من حيث هو مملوكٌ اي حاصلٌ او ممثلٌ ايضاً كما لو قلنا ان هرّكليس هو غاية الصورة التي تصنع لتمثله فإذا كذلك يجوز ان يقال ان غاية تدير الكائنات خيرٌ خارجٌ عن العالم بأسره من حيث هو مستقرٌ وممثلٌ لأن كل شيء يجه الى المشاركة فيه والتشبه به بقدر طاقته

وعلى الثالث بأن لا يمنع ان نظام العالم الذي هو خيرٌ مستقرٌ في نفسه غايةً له غير ان هذا الخير ليس غايته التصوي بل هو متجه الى خيرٍ خارج على انه الغاية القصوى كاتجاه نظام العسكر الى القائد كما في الالهيات ك١٢م ٥٢



الفصل الثالث

في ان العالم هل له مدير واحد فقط

يُخطئ الى الثالث بان يقال: يظهر ان ليس للعالم مدير واحد فقط اذ انما يحكم على العلة من العلولات . ونحن نجد في تدبير الكائنات انها لا تُدبر ولا تُفعل على حال واحدة فان منها ما هو حادث ومنها ما هو واجب ومنها ما هو مبين لآخر في احوال أخرى . فاذا ليس للعالم مدير واحد فقط

٢ وايضاً ان الاشياء المدبرة من واحد فقط لا تتباين في انفسها الا بسبب قصور المدير او جهله او عجزه مما ينزه الله عنه . وتخلوقات متباينة في انفسها ومتضاربة بينها كما هو مشاهد في المتضادات . فاذا ليس للعالم مدير واحد فقط

٣ وايضاً ان الأفضل يحصل دائماً في الطبيعة . واثنان افضل من واحد كما في ج ٤: ٩ . فاذا ليس للعالم مدير واحد بل مدبرون كثيرون

لكن يعارض ذلك انا نعتقد بالله واحد ورب واحد كقول الرسول ج ١ كور ٨: ٦ « لنا الله واحد الاب . . . ورب واحد » وكلاهما راجع الى التدبير لان من شأن الرب ان يدبر رعاياه . واسم الله Deus مأخوذ في اصله من معنى العناية كما اسلفنا في مب ١٣ ف ٨ . فالعالم اذن له مدير واحد فقط

والجواب ان يقال لا بد من القول بان للعالم مديراً واحداً فقط لانه لما كانت غاية تدبير العالم هي الخير بالذات الذي هو الخير الاعظم وجب ان يكون تدبير العالم اعظم . واعظم التدبير ما كان بواحد اذ ليس التدبير شيئاً سوى المدبرات الى الغاية التي هي خير ما ومن حقيقة الحرية الوحيدة كما قال بوليسيوس في كتاب التمزية ٣ نث ١١ لانه كما ان كل شيء يشتهي الخير كذلك يشتهي الوحدة التي يتمتع وجوده من دونها لان حصّة كل شيء من الوجود على قدر حصته من الوحدة ولهذا نجد ان الاشياء تمنع انصافها بقدر طاقتها وان انحلال شيء انما

يحصل عن نفسه ومن ثمة كان كل مدبر كثرة انما يقصد الى الوحدة التي هي السلام . والعلّة الثمانيّة للوحدة هي الواحد اذ من الواضح ان الكثيرين لا يقدرون ان يوحدوا ويوفقوا بين امور كثيرة ما لم يتحدوا بين انفسهم بوجه ما . وما كان واحداً بالذات فأولى بان يكون علّة للوحدة من الكثيرين المتحدّين فكان تدبير الكثرة بواحد أولى منه بكثير فاذا ليس للعالم الذي تدبره هو التدبير الاعظم الا مدبر واحد وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله في آخر ك ١٢ من الالهيات « تأني الموجودات سوء الترتيب وليس تكثر الرساخ خيراً فالرئيس اذا واحد » اذا اجيب على الاول بان الحركة هي فعل المتحرك من المحرك فنشأ اختلاف الحركات هو اختلاف المتحركات الذي يقتضيه كمال الكون على ما مرّ في م ب ٤٧ ف ١ و ٢ و م ب ٤٨ ف ٢ لا اختلاف المدبرين

وعلى الثاني بان المتضادات وان تباينت باعتبار الغايات القريبة لكنها متفقة باعتبار الغاية القصوى من حيث انها مندرجة تحت مرتبة واحدة من مراتب الكون

وعلى الثالث بان الاثنين افضل من الواحد في الحيات الجزئية واما الخير بالذات فيستحيل ان يزداد خيرية

الفصل الرابع

في ان التدبير له اثر واحد لا آثار متكررة

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان لتدبير العالم اثراً واحداً لا آثاراً متكررة اذ يظهر ان اثر التدبير ما يحصل بالتدبير في المدبرات . وهذا واحد فقط وهو خير النظام كما يتضح في المسكر . فاذا ليس لتدبير العالم الا اثر واحد فقط ٢ وايضاً من شأن الواحد ان يصدر عنه واحد فقط . والعالم له مدبر واحد فقط كما مرّ بيانه في الفصل الآنف . فاذا كذلك اثر التدبير واحد فقط

٣ وايضاً لو لم يكن للتدبير أثر واحد فقط بسبب وحدة التدبير لوجب ان يكون له آثار متكررة بكثرة التدبيرات وهذه يتعذر علينا احصاؤها . فيتعذر اذن حصر آثار التدبير في عدد معين

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١٢ مقاً « الالهية تشمل جميع الاشياء بمناياتها وخبرياتها الكاملة وتكملها في نفسها » والتدبير يرجع الى الغاية . فاذا التدبير الالهي له آثار محدودة

والجواب ان يقال انما يُعتبر أثر كل فعل من غايته لان من شأن الفعل ان يؤدي الى الغاية . وغاية تدبير العالم هي الخير الذاتي المتجهة لجميع الاشياء الى الاشتراك فيه والتشبه به . فاذا يجوز اعتبار أثر التدبير من ثلاثة وجوه اولاً من جهة الغاية وبهذا الاعتبار يكون أثر التدبير واحداً وهو التشبه بالخير الاعظم . وثانياً من جهة ما به تُنادى الخليقة الى التشبه بالله وبهذا الاعتبار يكون للتدبير أثران بالاجمال لان الخليقة تشبه الله في امرين احدهما الخبرة من حيث ان الخليقة خيرة كما ان الله خير والآخر تأثير الخبرة في الغير من حيث ان خليفة تحرك أخرى الى الخبرة كما ان الله هو علة الخبرة في ما سواه فكان للتدبير بهذا الاعتبار أثران حفظ الاشياء في الخير وتحريكها الى الخير . وثالثاً من جهة حصوله على الخصوص في افراد الكائنات وبهذا الاعتبار يكون للتدبير آثار فائتة حصرنا

اذاً اجيب على الاول بان نظام الكون يندرج فيه حفظ الاشياء المختلفة الموضوعة من الله وتحريكها اذ انما يحصل الترتيب في الاشياء باعتبار هذين الامرين اي باعتبار التفاضل بينها وتحرك احدها من الآخر

اما الثاني والثالث فالجواب عليهما واضح مما مر في جرم الفصل



الفصل الخامس

في ان التدبير الالهي هل يتم جميع الكائنات

يُدخَلُ الى الخامس بان يقال: يظهر ان التدبير الالهي ليس يتم جميع الكائنات في جا ٩: ١١ «رَأَيْتُ تَحْتَ الشَّمْسِ ان لَيْسَ الْجَرِيُّ لِلْفَتَاةِ وَلَا الْقَتَالُ لِلْأَقْوِيَاءِ وَلَا الْخَبِيرُ لِلْحَكَمَاءِ وَلَا الْفَتَى لِلْعُلَمَاءِ وَلَا الْحِطْوَةُ لِلْحَذَّاقِ الْقُنُونِ بَلْ الزَّمَانُ وَالْإِتِّفَاقُ مُحْكَمَانِ فِي الْجَمِيعِ». وما كان مندرجاً تحت تدبير مدير فليس اتفاقاً. فإذا ليس يتم التدبير الالهي ما تحت الشمس

٢ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٩: ٩ ان الله لا تهمة للبران. وكل مدير فانه يهمة ما يدبره. فإذا ليس يتم التدبير الالهي جميع الاشياء

٣ وايضاً ما يقدر على تدبير نفسه فليس يحتاج الى تدبير مدير آخر في ما يظهر: والخليفة الناطقة تقدر على تدبير نفسها لكونها ربة فعلها وتعمل بنفسها ولا تنعمل فقط من غيرها كما هو شأن المدبرات في ما يظهر. فإذا ليس يتم التدبير الالهي جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ه ب ١ «ان عناية الله لا تحصر في السماء والارض ولا في الانسان والملاك بل تناول احشاء اصغر الحيوانات واخسها وادق ريش الطير وزهر العشب وورقة الشجرة بحيث لا يُغفل التوفيق بين اجزائها» فإذا تدبيره يتم جميع الاشياء

والجواب ان يقال ان الله يتصف بكونه مدبراً للكائنات من حيث يتصف بكونه علماً لان اصدار الشيء وتكليه الذي يرجع الى التدبيرهما الى واحد بعينه. والله ليس علة جزئية بلنس مخصوص من الكائنات بل علة كلية لجميع الموجودات كما مر بيانه في مب ٤٤ ف ١ و ٢. فإذا كما يتمتع وجود شيء غير مخلوق من الله كذلك يتمتع وجود شيء غير مندرج تحت تدبيره وهذا واضح

ايضاً من اعتبار الغاية لان عموم تدبير مدير ما انما يكون على قدر عموم غاية تدبيره وغاية التدبير الالهي هي الخيرية الالهية كما تقدم بيانه في الفصل الاول وفي مب ٤٤ ف ٥ : فاذا كما يمنع وجود شيء غير متبع الى الخيرية الالهية على انها غايته كما يتضح مما مر في الموضع المشار اليه كذلك يمنع وجود موجود غير مندرج تحت التدبير الالهي فالقول اذن بان تدبير الله ليس يتعلق بهذه السافلات الفاسدات او بالجزئيات او بالامور البشرية على ما زعم بعض قول "تخيفت وبلان هؤلاء قيل في حز ٩ : ٩ « الرب قد هجر الارض »

اذا اجيب على الاول بانه انما يوصف بالكون تحت الشمس الاشياء التي يعرضها الكون والفساد بحسب حركة الشمس والاتفاق يوجد في جميع هذه الاشياء ليس لان جميع ما يحدث فيها اتفاقي بل لانه يجوز ان يوجد في كل منها شيء اتفاقي ووجود شيء اتفاقي في هذه الاشياء برهان على ان لها مدبراً ما لانه لو لم يكن لهذه الفاسدات مدبراً أعلى لم يكن لها قصد الى شيء ولا سيما ما كان منها عارياً عن الادراك فلم يكن يحدث فيها شيء على غير قصد مما تقوم به حقيقة الاتفاق ولذا لما اراد بيان ان الاتفاقيات تحدث باعتبار ترتيب علّة أعلى لم يقل انه رأى الاتفاق في الجميع مطلقاً بل قال انه رأى الزمان والاتفاق اي لان التقائين الاتفاقية لما توجد في هذه الاشياء باعتبار ترتيب ما زمانياً

وعلى الثاني بان التدبير انما هو تحريك المدير لما يدبره وكل حركة فهي فعل المتحرك من المحرك كما في الطبيعيات ك ٣ م ١٨ وكل فعل فانه على سبة ما هو فعله فكانت من ثمّة التحركات المختلفة تتحرك تحركات مختلفة ولو كان المحرك لها واحداً وعلى هذا كان الله المدير يدبر الكائنات بفعل واحد تدبيراً مختلفاً على حسب اختلافها لان منها ما هو في طباعه فاعل بنفسه من حيث هو رب فعله وهذه يدبرها الله لا بتحريكه اياها بفعله فيها في الباطن فقط بل بسوقها الى الخير وتجنبها

الشرايض بالامر والنهي والثواب والعقاب . على ان هذا الضرب من التدبير ليس يلائم المخلوقات الغير الناطقة التي تنفعل فقط دون ان تفعل . فاذاً ليس قول الرسول ان الله لاتهمم الذين عزجاً للذين عن عناية التدبير الالهي مطلقاً بل عن ذلك التدبير الملائم خاصة للحليقة الناطقة فقط كما يتضح من مقام كلامه هناك وعلى الثالث بان الحليقة الناطقة تدبر نفسها بالعقل والارادة المتفرقين في تدبيرهما واستكملها الى عقل الله وارادته . فهي اذن مفقورة الى تدبير الهي فوق التدبير الذي به تدبر نفسها من حيث هي ربة فعليها

الفصل السادس

في ان الله هل يدبر جميع الاشياء مباشرة

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان الله يدبر جميع الاشياء مباشرة فان غرغوريوس النيسى رد في كتاب العناية ٨ ب ٣ مذهب افلاطون الذي قسم العناية الى ثلاث . الاولى عناية الاله الاول وتعلق بالكائنات السماوية وجميع الكليات والثانية عناية الاله الثانيين المحيطين بالسما وتعلق بما يمرضه الكون والفساد . والثالثة عناية بعض الشياطين الذين يراقبون في الارض اعمال الناس . فيظهر اذن ان الله يدبر جميع الاشياء مباشرة

٢ وايضاً ان فعل شيء بواحد عند امكانه خير من فعله بكثير كما في الطليعات لشمس ٤٨ م . والله قادر على تدبير جميع الاشياء بنفسه دون عالي متوسطة . فيظهر

اذن انه يدبر جميع الاشياء مباشرة

٣ وايضاً ليس في الله نقص . واستعانة المدير على التدبير بغيره محمولة على نقصه في ما يظهر كما ان الملك الارضي لعدم اضطلاع به كل شيء ولعدم حضوره في كل مكان لا بد له من وزراء يستعين بهم على تدبير مملكته . فانه اذن يدبر جميع الاشياء مباشرة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالث ٣ ب ٤ « كما ان
أكثف الاجرام واسفلها يدبر بالطفا واقدرها على نظام ما كذلك جميع الاجرام
تدبر بالروح الحي الناطق والروح الحي الناطق المهمل والخالط يدبر بالروح
الحي الناطق التي والبار وهذا بالله »

والجواب ان يقال لا بد في التدبير من اعتبار امرين مبدئ التدبير الذي هو
الغاية وانذاره فانه باعتبار مبدئ التدبير يدبر جميع الاشياء مباشرة واما باعتبار
انفاذ التدبير فيدبر بعض الاشياء بواسطة بعض اخر وتحقيق ذلك ان الله لما كان
عين ماهية الخيرية كان كل ما يوصف به فاقما يوصف به بحسب افضل درجاته
والدرجة الفضلى في كل جنس او حقيقة او معرفة عملية كما هو مبدئ التدبير
قائمة بمعرفة الجزئيات التي عليها مدار العمل كما ان الطبيب الافضل ليس من
يلاحظ الكميات فقط بل من يقدر ان يلاحظ دقائق الجزئيات ايضا وقس عليه
ما سواه فاذا لا بد من القول بان الله حاصل على مبدئ تدبير جميع الاشياء حتى
دقائق الجزئيات ولما كان الغرض من التدبير ايسال المديرات الى الكمال فكلما
اتى المديرات المديرات كمالا اعظم كان التدبير افضل وكون شي خيرا في نفسه
وعلة الخيرية غيره كمال اعظم من كونه خيرا في نفسه فقط ولذا كان الله يدبر
الاشياء بحيث يجعل بعضها علة لبعض في التدبير كما اذا لم يجعل معلم تلاميذه
علماء فقط بل جعلهم معلمين لتعليم ايضا

اذا اوجب على الاول بانه انما رد مذهب افلاطون لتقريره ان الله لا يدبر
جميع الاشياء مباشرة حتى باعتبار مبدئ التدبير كما يتضح ذلك من جعله الغاية
التي هي مبدئ التدبير على ثلاثة اقسام

وعلى الثاني بانه لو كان الله يدبر الاشياء وحده لانتفى عنها الكمال العلي فاذا
ليس كل ما يفعل بكثير فخير ان يفعل بواحد

وعلى الثالث بان استعانة الملك الارضي بمن ينفذ تدبيره ليست محمولة على نفسه فقط بل على شرفه ايضاً لان السلطة الملكية تزداد رونقاً بمرتبة الوزراء

الفصل السابع

في انه هل يجوز ان يحدث شيء بغير قضاء التدبير الالهي

يُخطئ الى السابع بان يقال: يظهر انه يجوز ان يحدث شيء بغير قضاء التدبير الالهي فقد قال بولسيوس في كتاب التزوية ٣ نث ١٢ ان « الله يدبر جميع الاشياء بالخير » فلو كان لا يحدث في الكائنات شيء بغير قضاء التدبير الالهي لم يكن فيها شرٌّ

٢ وايضاً ليس يحدث شيء اتفاقاً بسابق قضاء مدبر ما . فلو كان لا يحدث في الكائنات شيء بغير قضاء التدبير الالهي لم يكن فيها شيء اتفاقاً

٣ وايضاً ان قضاء التدبير الالهي ليس يمرره بتبدل او تغيير لكونه مبرماً بالمقل الا اني فلو كان لا يجوز ان يحدث في الكائنات شيء بغير قضاء التدبير الالهي لكانت جميع الاشياء تحدث بالضرورة ولم يكن ثم شيء حادث وهذا باطل . فاذا يجوز ان يحدث في الكائنات شيء بغير قضاء التدبير الالهي

لكن يعارض ذلك قوله في اسير ١٣ : ٩ « ايها الرب الاله الملك القادر على كل شيء كل شيء في طاعتك وليس من يقاوم مشيئتك »

والجواب ان يقال يجوز ان يحدث معلول بغير قضاء علته جزئية لكن لا بغير قضاء العلة الكلية وتحقيق ذلك انه ليس يحدث شيء دون قضاء عله جزئية الا بقضاء عله اخرى مائة وهذه العلة الاخرى لا بد من ردها الى العلة الاولى الكلية كما ان التهمة تحدث على غير مقتضى القوة الفاذية من مانع ما كئلاظة الطعام التي لا بد من ردها الى عله اخرى وهكذا الى ان يتجلى الى العلة الاولى الكلية . واذ كان الله هو العلة الاولى الكلية لا لجنس مخصوص بل لجميع

الموجودات على وجه العموم يستحيل ان يحدث شيء بغير قضاء التدبير الالهي بل اذا ظهر ان شيئاً خرج من جهة عن ترتيب العناية الالهية باعتبار علة جزئية فلا بد ان يندرج في ذلك الترتيب عينه باعتبار علة أخرى

اذا اجيب على الاول بانه ليس يوجد في العالم شيء هو شر من جميع الوجوه لان محل الشر هو الخير كما سلف بيانه في مب ٤٨ ف ٣ ومب ٤٩ ف ٣ ومن ثمه انما يقال لشيء شرير من طريق خروجه عن مقتضى خيره ما جزئي ولو خرج من كل وجه عن قضاء التدبير الالهي لكان عدماً من كل وجه

وعلى الثاني بانه انما يقال لبعض الاشياء اتفاقية بالقياس الى العلة الجزئية الخارجة تلك الاشياء عن ترتيبها واما بالقياس الى العناية الالهية فليس يحدث في العالم شيء بالاتفاق كما قال اوضطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢٤

وعلى الثالث بانه انما يقال لبعض المعلولات حادثة بالقياس الى العلة القريبة التي يجوز تخلف معلولاتها عنها لا لجواز ان يحدث شيء خارجاً عن مطلق قضاء التدبير الالهي لان حدوث شيء على غير ترتيب العلة القريبة انما هو اثر لعلته خاضعة للتدبير الالهي

الفصل الثامن

في انه هل يقدر شيء ان يقاوم قضاء التدبير الالهي
يتضمن الى الثامن بان يقال: بظهر ان شيئاً يقدر ان يقاوم قضاء التدبير الالهي
ففي اش ٣ : ٨ « السنتهم وافضلهم على الرب »

٢ وايضاً ليس ملك يعاقب عدلاً من ليس يعصي امره فلولم يكن شيء يقاوم القضاء الالهي لم يكن احد يعاقب عدلاً من الله

٣ وايضاً ان قضاء التدبير الالهي يعم جميع الاشياء . والاشياء تتنازع بينها . فاذا بعض الاشياء تقاوم التدبير الالهي

لكن يعارض ذلك قول بولسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١٢ « ليس يريد شيء أو يقدر أن يقاوم هذا الخير الأعظم . فإذا الخير الأعظم يصرف جميع الأشياء بالقوة ويديرها بالرفق » كما قيل عن الحكمة الالهية في حك ٨

والجواب ان يقال ان قضاء الحكمة الالهية يجوز اعباره على نحوين أولاً بالاجمال اي باعتبار صدوره عن العلة المدبرة كل شيء وثانياً بالخصوص باعتبار صدوره عن العلة الجزئية التي هي منفذة للتدبير الالهي فبالاعتبار الاول ليس شيء يقاوم قضاء التدبير الالهي وهذا واضح من وجهين أولاً من ان قضاء التدبير الالهي ينتج من كل وجه الى الخير وليس ينتج شيء في فعله وعزمه الا الى الخير اذ ليس يفعل شيء بقصد الشر كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ٤ مقام ٢٢ وثانياً من ان كل ميل في كل شيء طبعياً كان او ارادياً فانما هو أثر للحرك الأول كما ان نزوع السهم الى هدف بعينه انما هو أثر للرامي على ما تقدم في الفصل الاول من هذا البحث . فإذا كل ما ينفلج بالطبع او بالارادة فكيف يبلغ من تلقاء نفسه الى ما يوجه اليه من الله ولهذا قيل ان الله يدير جميع الاشياء بالرفق

إذا اجيب على الاول بانه ليس يقال ان بعضاً يفكرون او يتكلمون او يفعلون على الله لمقاومتهم قضاء التدبير الالهي من كل وجه لان الخطاة ايضاً يقصدون خيراً ما بل لمقاومتهم خيراً مخصوصاً ملائماً لطباعهم والحالهم ولذا يعاقبون عدلاً من الله

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان ممانعة الاشياء بعضها لبعض دليل على ان شيئاً يجوز ان يقاوم قضاء علة جزئية لا القضاء الصادر عن العلة الكلية لكل شيء



البحث الرابع بعد المئة

في آثار التدبير الالهي على وجه التفصيل — وفيه أربعة فصول

ثم يجب النظر في آثار التدبير الالهي على وجه التفصيل والبحث في ذلك يدور على أربع مسائل — ١ في ان المخلوقات هل تحتاج ان يحفظها الله في الوجود - ٢ هل يحفظها الله مباشرة - ٣ في ان الله هل يقدر ان يقدم شيئاً - ٤ هل يصير شيء الى العدم

الفصل الاول

في ان المخلوقات هل تحتاج ان يحفظها الله في الوجود

يُختص إلى الاول بان يقال : يظهر ان المخلوقات لا تحتاج ان يحفظها الله في الوجود لان ما يستحيل عدمه فلا حاجة الى حفظه في الوجود كما ان ما يستحيل ذهابه لا حاجة الى حفظه لئلا يذهب . وبعض المخلوقات يستحيل عدمها طبعاً . فإذا ليست جميع المخلوقات محتاجة ان يحفظها الله في الوجود — بيان الصغرى ان ما يوجد في شيء بالذات بالضرورة يوجد فيه ويستحيل وجوده مقابله فيه كما ان عدد الاثنين هو بالضرورة شفع ويستحيل ان يكون وترًا والوجود بالذات لاحق للصورة لان كل شيء انما هو موجود بالفعل من جهة ان له صورة . وبعض المخلوقات صور قائمة بانفسها كاللائكة على ما مر في مب ٥٠ ف ٢ و ٣ فيكون الوجود حاصلًا لها بالذات وكذا حكم الاشياء التي ليست مادتها بالقوة الا الى صورة واحدة كالاجرام السماوية على ما اسلفنا في مب ٥٦ ف ٢ . فإذا هذه الاشياء هي في طباعها موجودة بالضرورة ويستحيل عدمها لان القوة الى عدم الوجود لا يجوز ان يكون محلها الصورة التي يلحقها الوجود بالذات ولا المادة الموجودة تحت صورة يستحيل خلعها اذ ليست بالقوة الى صورة أخرى

٢ وايضاً ان الله اقدر من كل فاعل مخلوق . وقد يمكن لنا ان نلحقه بمخلوق ان

يفيد مفعوله حفظ الوجود بعد انقطاع فعله ايضاً كما يبق البيت بعد انقطاع فعل البناء وكما يبق الماء مستخناً حيناً ما بعد انقطاع فعل النار . فالله اذن اولى بان يقدر على افادة خليفته حفظ الوجود بعد انقطاع فعله

٣ وايضاً يمتنع حدوث شيء قسري دون علته فاعلة . وزرع خليفة ما الى عدم الوجود غير طبيعي لما بل قسري لان كل خليفة فانها تتناق طبيعاً الى الوجود فاذا ليس يمكن ان تنزع خليفة الى عدم الوجود الا بفعل فاعل مُفسد . وبعض الاشياء يستحيل افسادها كالجواهر الروحية والاجرام السماوية . فاذا يستحيل نزوعها الى عدم الوجود ولو انقطع عنها فعل الله

٤ وايضاً لو كان الله يحفظ الاشياء في الوجود لكان ذلك بفعله ما وكل فعل فاعل ان كان مؤثراً يحدث شيئاً في المفعول فيلزم اذن ان يحدث شيء في الخليفة بفعل الله الحافظ . وهذا غير ظاهر لانه ليس يحدث بهذا الفعل وجود الخليفة لان ذلك يكون من قبيل تحصيل الحاصل ولا شيء لازماً عليه لانه يلزم على ذلك اما عدم حفظ الله الخليفة في الوجود دائماً او زيادة شيء عليها دائماً وهذا باطل . فاذا ليس يحفظ الله الاشياء في الوجود

لكن به رضى ذلك قوله في عبر ١: ٣ « ضابط الجميع بكلمة قوته »

والجواب ان يقال ان الايمان والعقل يوجبان القول بان المخلوقات يحفظها الله في الوجود وتوضيح ذلك يجب ان يعتبر ان شيئاً يحفظ من آخر على نحوين احدهما بالتبعية وبالعرض كما يقال لمن يدرأ عن شيء ما يُفسده انه يحفظه كما انه اذا حرس حارس طفالاً لئلا يسقط في النار يقال انه يحفظه وبهذا الاعتبار يقال ايضاً ان الله يحفظ بعض الاشياء لا كلها لان منها ما ليس له مفاسد فيحتاج في حفظه الى درئها . والثاني بالاصالة وبالذات وذلك متى كان المفعول متوقفاً على الحافظ بحيث يمتنع وجوده من دونه وبهذا الاعتبار تحتاج جميع المخلوقات

الى الحفظ الالهي لان وجود كل خليفة يتوقف على الله بحيث انها ما لم تحفظ في الوجود بفعل القدرة الالهية لا يمكن وجودها في نفسها ولو دقيقة بل تصير الى العدم كما قال غريغوريوس في اديياته لك ١٦ ب ١٦ — ويان ذلك ان كل معلول يتوقف على علته من حيث هي علته لكن لا بد من اعتبار ان بعض الفواعل يكون علة لمفعوله في صنعه فقط لا بالاصالة في وجوده وهذا يصدق في الصناعات وفي الطبيعات فان البناء هو علة البيت من جهة صنعه لا بالاصالة من جهة وجوده اذ واضح ان وجود البيت لاحق بصورته وصورته هي التركيب والترتيب وهذه الصورة لاحقة للقوة الطبيعية التي لبعض الاشياء لانه كما ان الطائي يطبخ الطعام مستعيناً بقوة طبيعية فاعلة وهي قوة النار كذلك البناء يصنع البيت مستعيناً بالطين والحجارة والخشب التي هي قابلة وحافظة لتلك التركيب والترتيب فاذا وجود البيت متوقف على طبيعة هذه الاشياء كما ان صنعه متوقف على فعل البناء وكذا الحال في الطبيعات لانه اذا لم يكن فاعل علة للصورة من حيث هي في لم يكن علة بالذات للوجود اللاحق لتلك الصورة بل كان علة للمفعول من جهة صنعه فقط. وواضح انه اذا كان اثنان متحدان بالنوع يتمتع ان يكون احدهما بالذات علة لصورة الآخر من حيث هي تلك الصورة للزوم كونه علة لصورة نفسه لامتدادها في الحقيقة لكن يجوز ان يكون علة لتلك الصورة من جهة كونها في المادة اي من جهة حلولها في مادة معينة فيكون بذلك علة من جهة الصنع وذلك كما يلد الانسان انساناً والنار ناراً ولهذا كلما كان من شأن المفعول الطبيعي ان يقبل أثر الفاعل بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الفاعل كان يتوقف على الفاعل صنع المفعول لا وجوده على انه قد لا يكون من شأن المفعول ان يقبل أثر الفاعل بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الفاعل كما هو واضح في جميع الفواعل التي لا تفعل ما عاينها في النوع كما ان الاجرام العلوية

في علة تكون الاجرام السفلية المبينة لها في النوع وهذا الضرب من القواصل
يجوز ان يكون علة للصورة باعتبار حقيقتها لا باعتبار حلولها في مادة معينة
فقط ولذلك فهو ليس علة للصنع فقط بل للوجود فأذا كان صنع الشيء يمنع
بقاؤه بعد انقطاع فعل الفاعل الذي هو علة للمفعول باعتباره فقط كذلك يمنع
بقائه وجود الشيء بعد انقطاع فعل الفاعل الذي ليس علة للمفعول في صنعه فقط
بل في وجوده ايضاً وهذا هو الوجه في كون الماء المتسخ يحفظ الحرارة بعد انقطاع
فعل النار والهواء لا يبقى مستضيئاً ولا دقيقة بعد انقطاع فعل الشمس اي لان
مادة الماء تقبل حرارة النار بحسب نفس الحقيقة الحاصلة بها في النار فلو اتصلت
الى ان تقبل صورة النار كاملة لحفظت الحرارة دائماً واما اذا كانت تقبل
شيئاً من صورة النار قبولاً ناقصاً باعتبار ابتدائها على نحو ما لم تبقى الحرارة فيها
دائماً بل حيناً ما بسبب ضعف المشاركة في مبدل الحرارة واما الهواء فليس من
شأنه اصلاً ان يقبل الضوء بحسب نفس الحقيقة الحاصل بها في الشمس اي ان
يقبل صورة الشمس التي هي مبدأ الضوء ولهذا لما لم يكن للضوء اصل في الهواء
كان ينقطع بانقطاع فعل الشمس . ونسبة كل خليفة الى الله كنسبة الهواء الى
الشمس المضيئة لانه كما ان الشمس مضيئة بطبيعتها والهواء يستضيء بقوله من
الشمس ضوءها لا طبيعتها كذلك الله وحده موجود بذاته لان ذاته عين وجوده
وكل خليفة فانها موجود بالمشاركة وليس ذاتها عين وجودها وبناءً على ذلك
اوغسطينوس في شرح تك ١٤ ب ١٢ « لو اسكت ذات حين قدرة الله عن
تدبير المخلوقات لتلاشت حالاً انواعها واضمحلت كل طبيعة لها » وقال ايضاً
هناك ١٤ ب ١٢ « كما ان الهواء يستضيء مادام الضوء حاضراً كذلك الانسان
يستدير مادام الله حاضراً فان غاب عنه غشاه الظلام دائماً »
إذا اجيب على الاول بان الوجود بالذات انما يلحق صورة الخليفة على تقدير

تأثير الله كما ان الضوء يلحق شفافية الهواء على تقدير تأثير الشمس فإذا ما في الخلائق الروحانية والاجرام العلوية من القوة الى اللاوجود أولى ان يقال انه في الله الذي يقدر ان يرفع تأثيره من ان يقال انه في صورة هذه الخلائق او مادتها وعلى الثاني بان الله ليس في قدرته ان يؤتي خليفة ان تحفظ في الوجود بعد انقطاع فعله كما ليس في قدرته ان لا يكون علتها فان احتياج الخليفة الى ان تحفظ من الله على قدر توقف وجود المعلول على علته وجوده فإذا ليس كذلك حكم الفاعل الذي ليس علته للوجود بل للصنع فقط

وعلى الثالث بان هذه الحجة تنهض باعتبار الحفظ الحاصل بدفع المفسد وهذا لا تحتاج اليه جميع المخلوقات كما مر في جرم الفصل وعلى الرابع بان حفظ الله للاشياء ليس يكون بفعل جديد بل باستمرار الفعل الذي به وهبها الوجود وهذا الفعل مجرد عن الحركة والزمان كما ان حفظ الضوء في الهواء يكون بتأثير مستمر من الشمس

الفصل الثاني

في ان الله هل يحفظ كل خليفة مباشرة

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الله يحفظ كل خليفة مباشرة لانه يحفظ الاشياء بنفس الفعل الذي به يخلقها كما مر في الفصل الانف وهو يخلق الاشياء مباشرة فهو اذن يحفظها ايضاً مباشرة

٢ وايضاً كل شيء فهو الى نفسه اقرب منه الى غيره . وليس يجوز اتياء خالية ان تحفظ نفسها . فبالأولى اذن لا يجوز اتياءها ان تحفظ غيرها . فانه اذن يحفظ جميع الاشياء دون توسط علته اخرى حافظة

٣ وايضاً انما يحفظ المعلول في الوجود بما هو علته له في وجوده لا في صنه فقط . وجميع العلل المتعلقة انما هي في ما يظهر علل لمعلولاتها في صنعها فقط اذ ليست

عللاً الا التبريك فقط كما تقدم في الفصل السابق . فاذا ليست عللاً حافظة
للمولات في الوجود

لكن يعارض ذلك ان الشيء انما يحفظ بما به يحصل له الوجود . والله بهب
الاشياء الوجود بلل متوسطة . فهو اذن يحفظها ايضاً في الوجود بلل متوسطة
والجواب ان يقال ان شيئاً يحفظ شيئاً في الوجود على نحوين كما مر في الفصل
الآنف احدهما بالتبعية وبالعرض وذلك برفعه او دفعه عن المحفوظ فلما يفسد
والثاني بالاصالة وبالتات وذلك لتوقف وجود المحفوظ عليه كما يتوقف وجود
المعلول على علته وقد نجد شيئاً مخلوقاً يحفظ شيئاً آخر بكل التحوين فواضح ان في
الاجساميات ايضاً اموراً كثيرة تمنع تأثيرات المُسَدِّات فيقال لها حافظة
الاشياء وذلك كاللحم الذي يقي اللحم من الفساد وكثير غيره . وقد نجد ايضاً
ان بعض المولات يتوقف في وجوده على بعض المخلوقات لانه لما كان يوجد
على كسيرة مترتبة وجب بالضرورة ان يكون المعلول متوقفاً اولاً وبالاصالة على
العلة الأولى وثانياً على جميع العلل المتوسطة فكانت من علة العلة الأولى
حافظة اولاً للمعلول وجميع العلل المتوسطة حافظة له ثانياً وثالثاً كانت العلة
المتوسطة اعلى واقرب الى العلة الأولى كان حفظها له اعظم ولهذا كان حفظ
الاشياء واستمرارها يسند الى العلل العالقة حتى في الاجساميات كقول الفيلسوف
في الالهيات ك ١٢ م ٣٤ ان الحركة الأولى اي اليومية هي علة استمرار التكوين
والحركة الثانية التي هي حركة منطقة البروج هي علة التباين في الكون والفساد
وكذا يسند التجمون الاشياء الثابتة والسترة الى زحل الذي هو اعلى الكواكب .
فاذا لا بد من القول بان الله يحفظ بعض الاشياء في الوجود بواسطة علل اخرى
اذاً احبب على الاول بان الله خلق جميع الاشياء مباشرة الا انه لما خلقها
وتبها بحيث يكون بعضها متوقفاً على بعض ويحفظ به الوجود بالحفظ الثاني ولكن

على تقدير الحفظ الاول الذي انما يُستداليه تعالى
وعلى الثاني بان العلة الخاصة حافظة للمعلول المتوقف عليها فاذا كما ليس يصلح
معلول لان يكون علة لنفسه ويصلح مع ذلك لان يكون علة لغيره كذلك ليس
يصلح معلول لان يكون حافظة لنفسه ويصلح مع ذلك لان يكون حافظة لغيره
وعلى الثالث بانه ليس يجوز ان يكون مخلوق علة لغيره في حصوله على صورة
او حال جديدة الا بضرب من التحريك لانه يفعل دائماً في محل سابق الا انه
بعد ان يلبس المعلول تلك الصورة او الحال يحفظها المعلول دون تحريك آخر كما
ان حصول ضوء جديد في الهواء يقتضي تحريكاً ما واما حفظه فيمكن له حضور
المضيء دون تحريك الهواء

الفصل الثالث

في ان الله هل يقدر ان يعدم شيئاً
يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يعدم شيئاً فقد قال
اوغسطينوس في كتاب ٨٣ م ٢١ « ليس الله علة للاتجاه الى اللاوجود » ولو
كان يعدم خليفته لكان كذلك . فاذا ليس يقدر ان يعدم شيئاً
٢ وايضاً ان الله علة لوجود الاشياء بغيريته اذ انما نحن موجودون لان الله
خير كما قال اوغسطينوس في كتاب التعاليم المسيحية ١ ب ٣٣ . وليس في قدرة
الله ان لا يكون خيراً . فاذا ليس في قدرته ان يحمل الاشياء غير موجودة ولو
اعدها لفعل ذلك

٣ وايضاً لو كان الله يعدم بعض الاشياء لوجب ان يتم ذلك بفعل ما . وهذا
محال لان الحد النهائي لكل فعل انما هو موجود ما حتى ان فعل النفس ينتهي
الى متكون ما لان فساد شيء كونه لا آخر . فاذا ليس يقدر الله ان يعدم شيئاً
لكن يعارض ذلك قوله في ار ١٠ : ٢٤ « ادر بني يارب ولكن في القضاء لا

بفضلك لئلا تعذمني»

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى ان الله اوجد الاشياء موجباً بضرورة طبعه ولو صح هذا لاستحال على الله ان يعدم شيئاً كما يستحيل عليه تبديل طبعه ولكن قد مر في مب ١٩ ف ٤ ان هذا المذهب باطل ومنافٍ قطعاً للعتقد الكاثوليكي الذي بصرح بان الله اوجد الاشياء مختاراً كقوله في مز ١٣٤: «كل ما شاء الرب صنعه» فإذا ايجاد الله للخلق متوقف على ارادته وهو ليس يحفظ الاشياء في الوجود الا من حيث يفيض عليها الوجود على وجه الاستمرار كما تقدم في الفصلين الآتين فإذا كما ان الله كان يقدر قبل وجود الاشياء ان لا يفيض عليها الوجود فلا يصنعها كذلك يقدر بعد صنعها ان لا يفيض عليها الوجود فيبطل وجودها وهذا هو اعدامها

إذا اجيب على الاول بان اللاوجود ليس له علة بالذات اذ لا يجوز ان يكون شي لا علة الا من حيث هو موجود والموجود انما يكون علة بالذات للوجود، فانه اذن ليس يجوز ان يكون علة لاتجاه الخلق الى اللاوجود بل هي متوجهة اليه من تلقاء نفسها لكونها من العدم الا انه يجوز ان يكون بالرض علة لمصير الاشياء الى العدم وذلك بكف فعله عنها

وعلى الثاني بان خيرية الله هي علة الاشياء لا بضرورة الطبع لعدم توقف الخيرية الالهية على المخلوقات بل بالارادة المطلقة فإذا كما كان قادراً ان لا يوجد الاشياء دون قدح في خيريته كذلك يقدر ان لا يحفظها في الوجود دون قدح في خيريته

وعلى الثالث بانه اذا اعدم الله شيئاً فليس يكون ذلك بفعل ما بل بترك الفعل

الفصل الرابع

في انه هل يصير شيء الى العدم

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان شيئاً يصير الى العدم لان الآخر محاذٍ
للأول . وفي البدء لم يكن شيء الا الله . فاذا سيكون منتهى الامر في الاشياء ان
لا يكون الا الله وهكذا يكون مصير الاشياء الى العدم .

٢ وايضاً لكل خليفة قوة متناهية . وليس لقوة متناهية ان تتناول غير المتناهي
ومن ثمة أثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٨ ان ليس للقوة استنهاية ان
تحرك في زمان غير متناه . فاذا يمتنع بقائه خليفة الى غير نهاية فاذا لا بد ان
تصير يوماً الى العدم

٣ وايضاً ليست المادة جزءاً للصور وانعوارض . وقد تلاشى هذه احياناً . فهي
اذن تصير الى العدم

لكن يعارض ذلك قوله في جا ٣ : ١٤ « ان جميع الاعمال التي صنعها الله تدوم
الى الابد »

والجواب ان يقال ان ما يفعله الله في الخليفة منه ما يصدر بحسب مساقي
الاشياء الطبيعي ومنه ما يفعله بطريق الإعجاز على وجه خارق لنظام الاشياء
الطبيعي كما سيأتي في البحث التالي فـ ما يفعله بحسب نظام الاشياء الطبيعي
يمكن اعتباره من طبائع الاشياء وما يفعله بطريق الإعجاز فالغرض منه اظهار النعمة
كقول الرسول في ١ كور ١٢ : ٧ « انما يعطى كل واحد اظهار الروح للنعمة »
وذكره بعد ذلك في جملة ما ذكره فعل الخيرات . اما طبائع المخلوقات فقضيتها ان
ليس شيء منها يصير الى العدم لانها اما مجردة فليس فيها قوة الى الوجود او
مادية فتبقى دائماً ولو من جهة مادتها فقط لان المادة لا تقبل الفساد لكونها المحل
الذي يمرض الكون والفساد واما اظهار النعمة فليس اعدام شيء راجعاً اليه لان

قدرة الله وخيرته هي بحفظه الاشياء في الوجود اظهر. فإذا يجب ان يقال مطلقاً ان ليس شيء أصلاً يصير الى العدم .
إذا اجيب على الاول بان وجود الاشياء بعد ان لم تكن موجودة دليل على قدرة الموجد واما مضيرها الى العدم فأتع لهذه الدلالة لان اظهر ما تكون قدرة الله في حفظه الاشياء في الوجود كقول الرسول في عبر ١ : ٣ « ضابط الجميع بكلمة قوته »

وعلى الثاني بان قوة الخليفة الى الوجود قوة قابلة فقط واما القوة الفاعلة فخاصة بالله الذي منه يفيض الوجود فإذا دوام الاشياء الى غير النهاية لازم عن عدم تنامي القدرة الالهية غير انه قد تحصر قوة البقاء في بعض الاشياء في زمان محدود لجواز ان يعوقها فاعل مضاد عن قبول فيض الوجود الصادر عن لا تقوى قوة متناهية على ممانته زماناً غير متناه بل زماناً محدوداً فقط ومن ثمه فلا ليس له ضد فانه يدوم الى الابد وان كانت قوته متناهية

وعلى الثالث بان الصور والعوارض ليست موجودات كاملة لعدم قياسها بانفسها بل كل منها شيء من الموجود اذا لما يقال له موجود لوجود شيء به ومع ذلك فباستمرار ما هي عليه من الوجود لا تعتمد بالكلية لا لبقاء جزء منها بل لبقائها في قوة المادة او المحل



فهرس

للمجلد الثاني من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه

١

كلام للترجم

٠

رسالة قداسة البابا لاون الثالث عشر اليه

٣

رسالة نيافة الكرونيال يوحنا سيموني رئيس مجمع انتشار الايمان المقدس

٥

رسالة غبطة السيد بولس بطرس مسعد بطريرك الطائفة المارونية

٠

رسالة غبطة السيد غريغوريوس يوسف بطريرك الروم الملكيين

٦

رسالة غبطة السيد اغناطيوس جرجس شلطة بطريرك السريان الكاثوليكين

باب في الملائكة

٩

المبحث المتمم خمسين في جوهر الملائكة مطلقاً وفيه ٥ فصول

٠

الفصل ١ هل الملاك مجرد عن الجسم بالنكبة

١١

٢ هل الملاك مركب من مادة وصورة

١٤

٣ هل الملائكة كثيرة كثيرة بالغة

١٧

٤ هل الملائكة مختلفة في النوع

١٩

٥ هل الملائكة غير قابلة للتنازل

٢١

المبحث الحادي والخمسون في الملائكة بالنسبة الى الاجسام وفيه ٣ فصول

٠٠

الفصل ١ هل الملائكة متصلة طبعاً باجسامهم

٢٣

٢ هل تتخذ الملائكة اجساماً

٢٥

٣ هل تقبل الملائكة اتصالاً حيوية في الاجسام التي تتخذها

٢٩

المبحث الثاني والخمسون في الملائكة بالنسبة الى الامكنة وفيه ٣ فصول

٠٠

الفصل ١ هل الملاك سائل في مكان

٣١

٢ هل يقدر الملاك ان يحل في امكنة متكررة معاً

٣٢

٣ هل يجوز اجتماع ملائكة كثيرين في مكان واحد بعينه

٣٤

المبحث الثالث والخمسون في حركة الملائكة المكنية وفيه ٣ فصول

وجه	الفصل ١ هل يقدر الملاك ان يتحرك حركة مكانية
٣٤	٢ هل يقطع الملاك وسطاً
٣٧	٣ هل حركة الملاك آتية
٣٩	المبحث الرابع والخمسون في علم الملائكة وفيه ٥ فصول
٤٢	الفصل ١ هل تمقل الملاك هو عين جوهره
٤٣	٢ هل تمقل الملاك هو عين وجوده
٤٥	٣ هل قوة الملاك العقلية هي عين ذاته
٤٦	٤ هل يوجد في الملاك عقل فعال وعقل مهيولاني
٤٨	٥ هل يوجد في الملائكة معرفة عقلية فقط
٤٩	المبحث الخامس والخمسون في واسطة العلم الملكي وفيه ٣ فصول
٥١	الفصل ١ في ان الملائكة هل يعلمون جميع الاشياء بيوهمهم
٥٠	٢ في ان الملائكة هل يعقلون بخلق مستفادة من الاشياء
٥٣	٣ في ان الملائكة الاطلين هل يعقلون بخلق ام من مثل الملائكة الادنين
٥٦	المبحث السادس والخمسون في علم الملائكة بالنظر الى المجرى وفيه ٣ فصول
٥٨	الفصل ١ هل يعرف الملاك نفسه
٥٠	٢ هل يعرف احد الملائكة الآخر
٦٠	٣ هل يقدر الملائكة ان يعرفوا الله بقوة طبعم
٦٣	المبحث السابع والخمسون في علم الملائكة بالنظر الى الماديات وفيه ٥ فصول
٦٥	الفصل ١ هل يعرف الملائكة الماديات
٥٠	٢ هل يعرف الملائكة الجزئيات
٦٧	٣ هل يعرف الملائكة المستقبليات
٧٠	٤ هل يعرف الملائكة افكار القلوب
٧٢	٥ هل يعرف الملائكة اسرار الصفة
٧٤	المبحث الثامن والخمسون في طريقة المعرفة الملكية وفيه ٧ فصول
٧٦	الفصل ١ هل عقل الملاك هو تارة بالقوة وتارة بالفعل
٧٧	٢ هل يقدر الملاك ان يعقل اشياء كثيرة معاً
٧٨	٣ هل يعرف الملاك بالتدرج
٨٠	

وجه

- ٨٢ الفصل ٤ هل يعقل الملائكة بالتركيب والتفصيل
- ٨٤ . هل يجوز ان يكون في عقل الملاك كتب
- ٨٦ . هل يوجد في الملائكة معرفة صابحة ومساوية
- ٨٨ . هل المعرفة الصابحة والمساوية واحدة
- ٩٠ المبحث التاسع والخمسون في ارادة الملائكة وفيه ٤ فصول
- ١٠٠ الفصل ١ هل في الملائكة ارادة
- ٩٢ . هل الارادة في الملائكة مقايمة للعقل
- ٩٤ . هل في الملائكة اختيار
- ٩٦ . هل في الملائكة قوة شهوانية وغضبية
- ٩٨ المبحث الثم سنين في محبة الملائكة وفيه ٥ فصول
- ١٠٠ الفصل ١ هل يوجد في الملائكة محبة طبيعية
- ١٠٠ . هل يوجد في الملائكة محبة انتفاية
- ١٠٢ . هل يجب للملاك نفسه بالمحبة الطبيعية والانتفاية
- ١٠٣ . هل يجب احد الملائكة الآخر بالمحبة الطبيعية كمنه
- ١٠٥ . هل الملاك أحب لله بالمحبة الطبيعية منه لنفسه
- ١٠٩ المبحث الحادي والستون في صدور الملائكة الى الوجود الطبيعي وفيه ٤ فصول
- ١٠٠ الفصل ١ هل وجود الملائكة مأمول خلق
- ١١٠ . هل انلاك صادر عن الله منذ الازل
- ١١٢ . هل خلق الملائكة قبل العالم الجسماني
- ١١٣ . هل خلق الملائكة في عليين
- ١١٥ المبحث الثاني والستون في كمال الملائكة في وجود النعمة وفيه ٩ فصول
- ١٠٠ الفصل ١ هل خلق الملائكة سعداء
- ١١٧ . هل احتاج الملاك الى النعمة في توجيهه الى الله
- ١١٩ . هل خلق الملائكة في حال النعمة
- ١٢١ . في ان الملاك السعيد هل ادرك السعادة بوجه الاستحقاق
- ١٢٣ . في ان الملاك هل نال السعادة حالاً بعد اول فعل ثوابي
- ١٢٥ . في ان الملائكة هل نالوا النعمة والمجد على نسبة قواهم الطبيعية

وجه

- الفصل ٧ في ان الملائكة السعداء هل يبق فيهم المعرفة والحبة الطيبعتان ١٢٦
- ٨ في ان الملاك السعيد هل تجوز عليه الخطيئة ١٢٨
- ٩ في ان الملائكة السعداء هل يتدبرون ان يتفروا في مداويج السعادة ١٢٩
- المبحث الثالث والستون في شر الملائكة باعنيار الذنب وفيه ٩ فصول ١٣٢
- الفصل ١ هل يمكن وجود شر الذنب في الملائكة ١٣٣
- ٢ هل لا يميز على الملائكة الا خطيئة الكبرياء والحد فقط ١٣٥
- ٣ في ان الشيطان هل اشتغى ان يكون مثل الله ١٣٧
- ٤ هل بعض الشياطين شراراً طبعاً ١٤٠
- ٥ في ان الشيطان هل صار في اول ان خلقه شريكاً بذنوب ارادته ١٤١
- ٦ هل كان ترانج بين خلق الملاك وسقوطه ١٤٤
- ٧ في ان الملاك الاصل بين الخطاة هل كان الاصل بين جميع الملائكة ١٤٧
- ٨ في ان خطيئة الملاك الاول هل كانت علة لخطيئة الآخرين ١٤٩
- ٩ هل خطيئة من الملائكة مقدار ما ثبت منهم ١٥١
- المبحث الرابع والستون في عقاب الشياطين وفيه ٤ فصول ١٥٣
- الفصل ١ هل اعظم عقل الشيطان بمخلوه عن معرفة كل حق ٢٠٠
- ٢ في ان ارادة الشياطين هل هي متصلة في الشر ١٥٧
- ٣ هل يوجد ألم في الشياطين ١٦٠
- ٤ في ان هذا الهواء هل هو محل للعذاب الشياطين ١٦٢
- المبحث الخامس والستون في ابداع الخليقة الجسدية وفيه ٤ فصول ١٦٤
- الفصل ١ هل الخليقة الجسدية صادرة عن الله ٢٠٠
- ٢ في ان الخليقة الجسدية هل صنعت لاجل خيرية الله ١٦٧
- ٣ في ان الخليقة الجسدية هل صدرت عن الله بتوسط الملائكة ١٦٩
- ٤ هل صور الاجسام صادرة عن الملائكة ١٧١
- المبحث السادس والستون في نسبة المخلوق والابداع الى التمييز وفيه ٤ فصول ١٧٥
- الفصل ١ في ان عدم الصورة في المهيولى هل تقدم الصورة بالزمان ٢٠٠
- ٢ في ان المهيولى المارية عن الصورة هل هي واحدة في جميع الجسديات ١٨٠
- ٣ في ان سماء طين هل خلقت مع المهيولى المارية عن الصورة ١٨٣

وجه	
١٨٧	الفصل ٤ في ان الزمان هل خلق مع الميراثى العارضة عن الصورة
١٨٩	المبحث السابع والستون في فعل التميز في نفسه وفيه ٤ فصول
٠٠٠	الفصل ١ في ان الثور هل يقال حقيقة في الروحانيات
١٩٠	٢ هل الثور جسم
١٩٢	٣ هل الثور كيفية
١٩٤	٤ هل ما يذكر من صدور الثور في اليوم الاول مناسب
١٩٨	المبحث الثامن والستون في فعل اليوم الثاني وفيه ٤ فصول
٠٠٠	الفصل ١ في ان الجلد هل صنع في اليوم الثاني
٢٠٣	٢ هل يوجد مياه فوق الجلد
٢٠٥	٣ هل الجلد فاصل بين مياه ومياه
٢٠٧	٤ هل يوجد مياه واحدة فقط
٢١٠	المبحث التاسع والستون في فعل اليوم الثالث وفيه فصلان
٠٠٠	الفصل ١ هل ما يقال من ان اجتماع المياه حدث في اليوم الثالث مناسب
٢١٤	٢ هل ما يذكر من ان النبات صدر في اليوم الثالث مناسب
٢١٦	المبحث العاشر وسبعين في فعل الزينة بالنظر الى اليوم الرابع وفيه ٣ فصول
٢١٧	الفصل ١ في ان الثمرات هل يجب ان تصدر في اليوم الرابع
٢٢٠	٢ هل ما يعلل به صدور الثمرات مناسب
٢٢٢	٣ في ان ثمرات السواد هل هي متفتحة
٢٢٦	المبحث الحادي والسبعون في فعل اليوم الخامس
٢٢٩	الثاني والسبعون في فعل اليوم السادس
٢٣٣	الثالث والسبعون في ما يتعلق باليوم السابع وفيه ٣ فصول
٠٠٠	الفصل ١ في ان تكميل الاعمال الالهية هل يجب تخصيصه باليوم السابع
٢٣٦	٢ في ان الله هل استراح في اليوم السابع من جميع اعماله
٢٣٧	٣ في ان اليوم السابع هل يجب ان يكون مباركا ومقدسا
٢٣٩	المبحث الرابع والسبعون في الايام السبعة كليا بالاجمال وفيه ٣ فصول
٠٠٠	الفصل ١ هل ما يذكر من عدد هذه الايام كاف
٢٤٢	٢ في ان جميع هذه الايام هل هي يوم واحد

٢٤٥

الفصل ٣ في ان الكتاب المقدس هل يعمل الناطق ملائمة لايضاح اعمال
الايام الستة

٢٤٥

المبحث الخامس والسيون في الانسان المركب من جوهر وروحاني وجسماني واولاً

٢٤٩

في ما يتعلق بمهية النفس وفيه ٧ فصول

٢٥٠

الفصل ١ في ان النفس هل هي جسم

٢٥٢

٢ في ان النفس الانسانية هل هي قائم بنفسه

٢٥٤

٣ في ان النفوس البهيمية هل هي قائمة بانفسها

٢٥٦

٤ هل النفس هي الانسان

٢٥٨

٥ في ان النفس هل هي مركبة من هيرول وصورة

٢٦١

٦ في ان النفس الانسانية هل هي فاسدة

٢٦٤

٧ في ان النفس والملاك هل هما واحد بالروح

٢٦٦

المبحث السادس والسيون في اتصال النفس بالبدن وفيه ٨ فصول

٢٦٦

الفصل ١ في ان البدن العقلي هل هو متصل بالبدن اتصال الصورة

٢٧٢

٢ في ان البدن المائل هل هو متكرر بكثر الابدان

٣ في ان الانسان هل يوجد فيه من دون النفس المائلة انفس اخرى

٢٧٧

مختلفة ذاتها

٢٨١

٤ في ان الانسان هل يوجد فيه من دون النفس المائلة صورة اخرى

٢٨٥

٥ في ان اتصال النفس المائلة بالبدن المتصلة به هل هو لائق

٢٨٨

٦ في ان النفس المائلة هل تتصل بالبدن بواسطة هيئات عرضية

٢٩٠

٧ في ان النفس هل تتصل بجسم الحيوان بواسطة جسم ما

٢٩٢

٨ في ان النفس هل هي موجودة كلها في كل جزء من البدن

٢٩٦

المبحث السابع والسيون في ما يتعلق بقوى النفس بالاجمال وفيه ٨ فصول

٢٩٦

الفصل ١ في ان ماهية النفس هل هي عين قوتها

٣٠٠

٢ هل للنفس قوى متكررة

٣٠٢

٣ في ان القوى هل تتمايز بالآثار والموضوعات

٣٠٤

٤ في ان القوى النفسانية هل هي مترتبة

وجه

الفصل ٥ في ان القوى النفسانية بأسرها هل هي موجودة في النفس وجود الشيء

٣٠٦

في الخلق

٣٠٨

٦ في ان قوى النفس هل هي صادرة عن ما هيته

٣١٠

٧ في ان القوى النفسانية هل احداها صادرة عن الأخرى

٣١٢

٨ في ان القوى النفسانية هل تبقى كلها في النفس بعد مفارقتها البدن

٣١٤

المبحث الثامن والبعون في قوى النفس بالتفصيل وفيه ٤ فصول

٣١٤

الفصل ١ في ان اجناس القوى النفسانية هل هي خمسة

٣١٤

٢ في ان النفس البتابة هل من الصواب ان يجعل لها ثلاث قوى اي

٣١٨

غاذية ونامية ومولدة

٣٢٠

٣ في انه هل من الصواب ان يجعل الحواس الظاهرة وهي الشاعر خمسا

٣٢٤

٤ هل أصيب في تقسيم الحواس الباطنة

٣٢٨

المبحث التاسع والبعون في القوى العقلية وفيه ١٣ فصلا

٣٢٩

الفصل ١ في ان العقل هل هو قوة نفسانية

٣٣٠

٢ في ان العقل هل هو قوة انتصالية

٣٣٣

٣ في انه هل يجب اثبات عقل فعال

٣٣٥

٤ في ان العقل الفعال هل هو شيء في النفس

٣٣٨

٥ في ان العقل الفعال هل هو واحد في الجميع

٣٤٠

٦ في ان الحافظة هل هي في الجزء العقلي من النفس

٣٤٣

٧ في ان الحافظة العقلية هل هي قوة مغايرة للعقل

٣٤٥

٨ في ان الطق هل هو قوة مغايرة للعقل

٣٤٧

٩ في ان الطق الاعلى والطق الادنى هل هما قوتان متغايرتان

٣٥٠

١٠ في ان الفهم هل هو قوة مغايرة للعقل

٣٥٢

١١ في ان العقل النظري والعقل العملي هل هما قوتان متغايرتان

٣٥٤

١٢ في ان الدوق العقلي هل هو قوة على حدق تمايزة لسائر القوى

٣٥٦

١٣ هل التمييز قوة

٣٥٨

المبحث العاشر في القوى الشوقية بالاجمال وفيه فصلان

٣٥٨

الفصل ١ في ان الشوق هل هو قوة نفسانية على حدق

٣٥٨

- وجه
- ٣٦٠ الفصل ٢ في أن الشوق الحسي والشوق العقلي هل هما قوتان متبايرتان
- ٣٦١ البحث الحادي والثمانون في الشهوة الحسية وفيه ٣ فصول
- ٣٦٢ الفصل ١ هل الشهوة الحسية قوة شوقية فقط
- ٢ في أن الشوق الحسي هل ينقسم الى غفبية وشهوانية على انهما قوتان متبايرتان
- ٣٦٣ متبايرتان
- ٣ في أن الغفبية والشهوانية هل هما خاضعتان للنطق
- ٣٦٨ البحث الثاني والثمانون في الارادة وفيه ٥ فصول
- ٠٠٠ الفصل ١ في أن الارادة هل تشتمل شيئاً بالضرورة
- ٣٧٠ ٢ في أن الارادة هل تريد بالضرورة جميع ما تريده
- ٣٧٢ ٣ في أن الارادة هل هي قوة أعلى من العقل
- ٣٧٤ ٤ في أن الارادة هل تحرك العقل
- ٣٧٦ ٥ في أنه هل يجب قسمة الشوق الاعلى الى غفبية وشهوانية
- ٣٧٩ البحث الثالث والثمانون في الاختيار وفيه ٤ فصول
- ٠٠٠ الفصل ١ في أن الانسان هل هو ذو اختيار
- ٣٨٣ ٢ في أن الاختيار هل هو قوة
- ٣٨٤ ٣ في أن الاختيار هل هو قوة شوقية
- ٣٨٥ ٤ في أن الاختيار هل هو قوة مغايرة للارادة
- البحث الرابع والثمانون في أن النفس المتصلة بالبدن كيف تعقل الجسائيات التي دونها وفيه ٨ فصول
- ٣٨٧
- ٣٨٨ الفصل ١ في أن النفس هل تدرك الاجسام بالعقل
- ٣٩٠ ٢ في أن النفس هل تعقل بأميتها الجسائيات
- ٣٩٤ ٣ في أن النفس هل تعقل جميع الاشياء بشكل مفروقة فيما بالطبع
- ٣٩٦ ٤ في أن العقل المعقولة هل تصدر الى النفس عن صور مفارقة
- ٣٩٩ ٥ في أن النفس المعاقلة هل تدرك المجردات في الحقائق الازلية
- ٤٠٣ ٦ في أن المعرفة العقلية هل تستفاد من المحسوسات
- ٧ في أن العقل هل يقدر ان يعقل بالثمن بالصور المعقولة الحاصلة عنده دون ان يجهه الى الصور الخيالية
- ٤٠٦

وجه

- ٤٠٨ الفصل ٨ في أن حكم العقل هل يتمتع بمقتل النفس
- ٤١٠ المبحث الخامس والثمانون في طريقة العقل وتربيته وفيه ٨ فصول
- ٤١١ الفصل ١ في أن عقلنا هل يقتل الجسيمات والماديات بالاتزان من الخيالات
- ٢ في أن الصور المعقولة المنتزعة من الصور الخيالية هل لها إلى عقلنا نسبة
- ٤١٥ ما يقتل أو نسبة ما به يقتل
- ٤١٨ ٣ في أن الاعم هل هو متقدم في معرفتنا العقلية
- ٤٢٣ ٤ في أنه هل يميز أن عقل اموراً كثيرة معاً
- ٤٢٤ ٥ في أن العقل الانساني هل يقتل بالتركيب والتفصيل
- ٤٢٧ ٦ في أن العقل هل يميز أن يكون كاذباً
- ٤٢٨ ٧ في أنه هل يميز أن يكون حافل افضل تفكلاً لشيء واحد بينه من آخر
- ٤٣٠ ٨ في أن العقل هل يقتل غير المتقسم قبل المتقسم
- المبحث السادس والثمانون في أن العقل الانساني ماذا يدرك في الماديات
- ٤٣٢ وفيه ٤ فصول
- ٤٣٣ الفصل ١ في أن العقل الانساني هل يدرك الجزئيات
- ٤٣٤ ٢ في أن العقل الانساني هل يقدر أن يدرك غير المتناهيات
- ٤٣٧ ٣ في أن العقل هل يدرك المحركات
- ٤٣٨ ٤ في أن العقل الانساني هل يدرك المستقبليات
- المبحث السابع والثمانون في أن النفس العاقلة كيف تدرك نفسها وما فيها
- ٤٤١ وفيه ٤ فصول
- ٤٤٢ الفصل ١ في أن النفس العاقلة هل تدرك نفسها بأمهاتها
- ٤٤٤ ٢ في أن العقل الانساني هل يدرك المنكآت النفسانية بجاهياتها
- ٤٤٦ ٣ في أن العقل هل يدرك فعله
- ٤٤٨ ٤ في أن العقل هل يقتل فعل الارادة
- ٤٥٠ المبحث الثامن والثمانون في أن النفس الانسانية كيف تدرك ما فوقها وفيه ٣ فصول
- ٤٥٠ الفصل ١ في أن النفس الانسانية هل تقدر في حال هذه العاجلة أن تعقل
- الجواهر المجردة بانفسها
- ٢ في أن العقل الانساني هل يقدر أن يتأدى بإدراك الماديات الى

٤٥٥	تعتل الجواهر المجردة
٤٥٨	الفصل ٣ في أن الله هل هو أول شيء يدركه العقل الانساني
٤٥٩	المبحث التاسع والثمانون في معرفة النفس المارقة وفيه ٨ فصول
٥٠٠	الفصل ١ في أن النفس المارقة هل تقدر ان تعتل شيئاً
٤٦٣	٢ في أن النفس المارقة هل تعتل الجواهر المارقة
٤٦٥	٣ في أن النفس المارقة هل تعرف جميع الطبيعات
٤٦٦	٤ في أن النفس المارقة هل تدرك الجزئيات
٤٦٨	٥ في أن ملكة العلم المستفاد هنا هل تبقى في النفس المارقة
٤٧٠	٦ في أن فعل العلم المستفاد هنا هل يبقى في النفس المارقة
٤٧٢	٧ في أن البعد الكائن هل يحول دون ادراك النفس المارقة
٤٧٣	٨ في أن النفوس المارقة هل تعرف ما يحدث هنا
٤٧٦	المبحث الثمتم تسعين في صدور الانسان الاول من جهة النفس وفيه ٤ فصول
٥٠٠	الفصل ١ في أن النفس هل هي معنوية او هي من جوهر الله
٤٧٨	٢ في أن النفس هل صدرت الى الوجود بالخلق
٤٨٠	٣ في أن النفس الناطقة هل صدرت عن الله ابتداءً
٤٨١	٤ في أن النفس الانسانية هل صدرت قبل الجسد
٤٨٣	المبحث الحادي والتسعين في صدور جسد الانسان الاول وفيه ٤ فصول
٤٨٤	الفصل ١ في أن جسد الانسان الاول هل هو من تراب الارض
٤٨٦	٢ في أن جسد الانسان هل صدر عن الله ابتداءً
٤٨٩	٣ في أن جسد الانسان هل فُطر على حال ملائمة
٤٩٢	٤ في أن الكتاب هل وصف صدور الجسد الانساني وصفاً لائقاً
٤٩٤	المبحث الثاني والتسعون في صدور المرأة وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في أن المرأة هل كان واجباً أن تصدر مع الاشياء التي صدرت
٤٩٥	في البدء
٤٩٧	٢ في انه هل كان واجباً أن تصنع المرأة من الرجل
٤٩٩	٣ في أن المرأة هل كان واجباً أن تتكون من خلق الرجل
٥٠١	٤ في أن المرأة هل تكونت من الله ابتداءً

- وجه
- ٥٠٢ المبحث الثالث والتسعون في الحد النهائي لصدور الانسان وفيه ٩ فصول
- ٥٠٠ الفصل ١ في انه هل يوجد في الانسان صورة الله
- ٥٠٤ ٢ في ان صورة الله هل هي موجودة في المخلوقات الغير الناطقة
- ٥٠٧ ٣ في ان صورة الله هل هي في الملائكة اعظم منها في الانسان
- ٥٠٨ ٤ في ان صورة الله هل هي موجودة في كل انسان
- ٥١٠ ٥ في ان صورة الله هل هي في الانسان باعتبار ثلوث الاقانيم
- ٥١٣ ٦ في ان صورة الله هل هي في الانسان باعتبار العقل فقط
- ٥١٦ ٧ في ان صورة الله هل هي موجودة في النفس باعتبار الانمال
- ٨ في ان صورة الثالوث الالهي هل هي في النفس بالنسبة الى الموضوع
- ٥١٩ الذي هو الله فقط
- ٥٢٢ ٩ هل يليق تمييز اشكال عن الصورة
- ٥٢٥ المبحث الرابع والتسعون في حالة الانسان الاول من جهة العقل وفيه ٤ فصول
- ٥٠٠ الفصل ١ في ان الانسان الاول هل رأى الله بالذات
- ٥٢٨ ٢ في ان آدم هل رأى الملائكة بالذات في حال البراءة
- ٥٣٠ ٣ في ان الانسان الاول هل كان له علم جميع الاشياء
- ٥٣٣ ٤ في ان الانسان هل كان ممكناً في الحالة الاولى ان يتقدم
- المبحث الخامس والتسعون في ما يتعلق بارادة الانسان الاول اي سبب نعمته
- ٥٣٥ ويرادته وفيه ٤ فصول
- ٥٠٠ الفصل ١ في ان الانسان الاول هل خلق في حال النعمة
- ٥٣٨ ٢ في ان الانسان الاول هل كان فيه اتصالات نفسانية
- ٥٤٠ ٣ في ان آدم هل كان حاصلاً على جميع الفضائل
- ٥٤٣ ٤ في ان افعال الانسان الاول هل كانت اقل استحقاقاً من افعالنا
- المبحث السادس والتسعون في السلطان الذي كان لآدم بالانسان في حال البراءة
- ٥٤٥ وفيه ٤ فصول
- ٥٠٠ الفصل ١ في ان آدم هل كان في حال البراءة متسلطاً على الحيوانات
- ٥٤٨ ٢ في ان الانسان هل كان في حال البراءة متسلطاً على سائر المخلوقات
- ٥٤٩ ٣ في ان الناس هل كانوا جميعاً في حال البراءة أكفاه

- ٥٥١ الفصل ٤ في ان الانسان هل كان في حال البراءة متسلطاً على الانسان
المبحث السابع والتسعون في ما يتعلق بحال الانسان الاول من جهة استبقاء
الشخص وفيه ٤ فصول
- ٥٥٣ الفصل ١ في ان الانسان هل كان في حال البراءة غير مائت
٥٥٥ ٢ في ان الانسان هل كان في حال البراءة متسلطاً
٥٥٦ ٣ في ان الانسان هل كان في حال البراءة محتاجاً الى الطعام
٥٥٩ ٤ في ان الانسان هل كان يحصل له الخلود في حال البراءة من
شجرة الحياة
- ٥٦١ المبحث الثامن والتسعون في ما يتعلق بحفظ النوع وفيه فصلان
٥٦٣ الفصل ١ في انهم هل كان يوجد توالد في حال البراءة
٥٦٦ ٢ في ان التوالد هل كان يحصل في حال البراءة بالجماع
المبحث التاسع والتسعون في حالة النسل المولود من جهة البدن وفيه فصلان
٥٦٧ الفصل ١ في ان الاطفال هل كان يحصل لهم حلال ولادتهم في حال البراءة قدرة
تامة على تحريك الاعضاء
- ٥٦٩ ٢ في انه هل كان يولد انثى في الحالة الاولى
٥٧٠ المبحث العاشر في حالة النسل المولود من جهة البر وفيه فصلان
٥٧١ الفصل ١ في ان الناس هل كانوا يولدون ايماراً
٥٧٢ ٢ في ان الاطفال هل كانوا يولدون في حال البراءة مجتنبين في البر
٥٧٤ المبحث الواحد بعد المئة في حال النسل المولود من جهة العلم وفيه فصلان
٥٧٦ الفصل ١ في ان الاطفال هل كانوا يولدون في حال البراءة متكلمين في العلم
٢ في ان الاطفال هل كان يحصل لهم كمال استعمال العقل حالاً بعد
الولادة
- ٥٧٧ المبحث الثاني بعد المئة في مكان الانسان الذي هو فردوس النعم وفيه ٤ فصول
٥٨٠ الفصل ١ هل فردوس النعم مكان جسداني
٥٨٣ ٢ في ان الفردوس هل كان مكاناً ملائماً لسكن الانسان
٥٨٤ ٣ في ان الانسان هل وُضع في الفردوس ليعرفه ويعمره
٤ في ان الانسان هل صنع في الفردوس

وجه

- المبحث الثالث بعد المئة في تدبير الكائنات على وجه الاجمال وفيه ٨ فصول ٥٨٥
- الفصل ١ هل للعالم مديرو ٥٨٦
- ٢ في ان غاية تدبير العالم هل هي شي خارج عن العالم ٥٨٨
- ٣ في ان العالم هل له مديرو واحد فقط ٥٩٠
- ٤ في ان التدبير هل له اثر واحد لا آثار متكررة ٥٩١
- ٥ في ان التدبير الالهي هل يتم جميع الكائنات ٥٩٣
- ٦ في ان الله هل يدير جميع الاشياء مباشرة ٥٩٥
- ٧ في انه هل يجوز ان يحدث شي غير قضاء التدبير الالهي ٥٩٧
- ٨ في انه هل يقدر شي ان يقاوم قضاء التدبير الالهي ٥٩٨
- المبحث الرابع بعد المئة في آثار التدبير الالهي على وجه التفصيل وفيه ٤ فصول ٦٠٠
- الفصل ١ في ان المخلوقات هل تحتاج ان يحفظها الله في الوجود ٠٠٠
- ٢ في ان الله هل يحفظ كل خليفة مباشرة ٦٠٤
- ٣ في ان الله هل يقدر ان يدم شيئاً ٦٠٦
- ٤ في انه هل يصير شي الى العدم ٦٠٨



SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.

VOL. II

DAR SADER Publishers
BEIRUT

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.



VOL. 2

DUP. S.A.D. Et. Primario
BIBLIOT.